
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01886771 3

Gerald B. Phelan

24510

ANALOGIE ET SYMBOLISME



MAURICE DEBAISIEUX
DOCTEUR EN THÉOLOGIE
LICENCIÉ ÈS-LETTRES-PHILOSOPHIE
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE JEANNE-D'ARC DE LILLE

ANALOGIE & SYMBOLISME

Etude Critique
de l'Analogie comparée au Symbolisme
dans la connaissance métaphysique et religieuse

« Cogitationes mortalium timidæ... ; corpus enim quod corrumpitur aggravat animam... »

« La pensée humaine est craintive et prudente : elle sait qu'elle dépend d'un corps mortel qui l'appesantit,.. »
(*Sagesse*, IX, 14.)





PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
rue de Rennes, 117
1921

Nil obstat :

E. THAMIRY
Sacræ Facultatis theologicæ
Insulensis decanus

IMPRIMATUR :

† HECTOR-RAPHAEL, s. t. d.,
epus. Insulensis



INDEX BIBLIOGRAPHIQUE [1]

DENZINGER-BANNWART : *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*... Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1911.

Patrologie latine, de MIGNE.

Patrologie grecque, de MIGNE.

SAINT THOMAS D'AQUIN (édition de Parme, 1855) : *Summa Theologica*. — *Summa contra Gentiles*. — *Compendium Theologiæ*, ad fratrem Raynaldum. — Commentaria in IV libros *Sententiarum*. — Quæstiones disputatæ : *de Veritate, de Potentia, de Virtutibus infusis, de Malo, de Anima, de Spiritualibus Creaturis*. — Commentaria in libros *Metaphysicorum* Aristotelis. — Commentaria in librum *de Divinis Nominibus*. — In Boethium *de Trinitate*. — Opusculum *de Ente et Essentia*.

DUNS SCOT. Quæstiones in libros IV Sententiarum, ou *Opus Oxoniense*, édition Waddings, Vivès, 1893-1895.

CAJETAN : *De nominum analogia:* — *De Ente et Essentia :* — dans *Opuscula omnia*, Venetiis, apud Juntas, 1588. — *Commentaria in Summam Theologiæ*, Patavii, 1690.

JEAN DE S. THOMAS, *Cursus philosophicus-thomisticus*, 3 vol., Vivès, 1883.

PETAU, De theologicis dogmatibus : tome I, *De Deo uno Deique proprietatibus*, Venetiis, 1767.

ADHÉMAR D'ALÈS, *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, 16 fascicules parus, Beauchesne.

S. BELMOND, *L'existence de Dieu d'après Duns Scot*, Revue de philosophie, t. XIII, 1908. — *L'univocité scotiste*, Revue de philosophie, juillet-août 1912, févr. 1913.

H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*. — *Matière et mémoire*. — *L'Evolution créatrice*, 7e édition, 1911, Alcan ; — *Introduction à la métaphysique :* Revue de Métaphysique et de Morale, janv. 1903.

Card. BILLOT, *De Deo Uno*, — *de Verbo Incarnato*. Rome 1900.

(1) Ne sont mentionnés ici que les ouvrages le plus directement mis à contribution dans ce travail.

E. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, 7e mille, Flammarion — *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1901, Alcan.

A. Bouyssonie, *De la réduction à l'unité des principes de la raison*, Revue de philos., t. XIII, 1908.

L. Brunschvicg, *Philosophie nouvelle et intellectualisme*, Revue de Mét. et Mor., 1901.

F. Buisson, *La religion, la morale et la science*, 3e édition.

Mgr Chollet, *articles : Analogie, Cause*, dans le Dict. de Théol. cath.

F. Chovet, *Les principes de la raison sont-ils réductibles à l'unité ?* Revue de phil., t. XIII, 1908.

H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien*, 1908, Lille. — *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, 1905, Lille.

Desbuts, *La notion d'analogie*, Annales de phil. chrét., t. CLI, 1905-1906.

Cte Domet de Vorges, *Comment avons-nous l'idée d'objet ?* Revue de Phil., t. XIII, 1908.

P. Duhem, *La théorie physique*, 1906, Chevalier et Rivière

G. Fonsegrive, *Certitude et vérité*, Revue de phil., t. XIII, 1908.

A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Gabalda. — *La crédibilité et l'apologétique*, Gabalda. — *Faculté de l'être ou faculté du divin*, Revue Néo-Scolast., 1900, p. 90-100.

R. P. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, les formules dogmatiques et la philosophie de l'être*, Beauchesne. — *Dieu, son existence, sa nature*, Beauchesne. — *La valeur transcendante et analogique des notions premières*, Revue thomiste, 1912-1913.

P. Gentil, *L'analogicité de l'être*, Revue augustinienne, juillet 1909.

P. Gény, *Sur la position du problème de la connaissance*, Revue de phil., t. XIII, 1908.

J. Gredt, *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, vol. I, *Logica, Philosophia naturalis*, Friburgi, 1909, éditio altera.

M. Hebert, *Anonyme et polyonyme*, Revue de Mét. et Mor., 1903.

H. Hoffding, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. Bordier, 1906, Alcan. — *Philosophie de la religion*, 1908, Alcan.

Mgr d'Hulst, Conférences de N.-D., *Carême 1891*, Poussielgue. — *Mélanges philosophiques*, 1892, Poussielgue.

Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 11e édit.

W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Franck Abauzit, 2e édit. 1908, Alcan. — *Le pragmatisme*, trad. Lebrun, 1911, Flammarion. — *Précis de psychologie*, trad. Baudin et Bertier, 1909, M. Rivière.

Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, 4e édit. Delagrave.

H. Joly, *L'imagination*, étude psychologique, Hachette, 1877, ch. IX, X.

Kleutgen, *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. C. Sierp, 1869.

L. Laberthonnière, *Dogme et théologie*, Ann. de phil. chrét. 1908.

E. Le Roy, *Science et philosophie*, Revue de Mét. et Mor. sept. 1899, sept. 1900. — *Un positivisme nouveau*, ibid. 1901 ; — *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie*, ibid. 1901. — *Sur la logique de l'invention*, ibid., mars 1905. — *Essai sur la notion du miracle*, Ann. de phil. chrét., déc. 1906. — *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et Mor., 1907. — *Dogme et critique*, 1907, Bloud.

H. Ligeard, *Les rapports de la nature et du surnaturel*, Revue prat. d'Apol. 1908.

E. Mangenot, *La résurrection de N.-S.*, Revue prat. d'Apol. t. IX, 15 oct. 1909.

J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 1914, Rivière.

Card. Mercier, Critériologie générale, Ontologie : *Cours de philosophie*, Louvain. — *Les origines de la psychologie contemporaine*.

G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 1909, Gabalda.

G. Milhaud, *La science rationnelle*, Revue de Mét. et Mor., mai 1896.

Ollé-Laprune, *La certitude morale*, 1905, Belin. — *La philosophie de Malebranche*, 1870, Alcan.

E. Peillaube, *Théorie des concepts, existence, origine, valeur*, Lethielleux.

Cl. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, 1908, Plon-Nourrit ; — *L'idée*, 2e édit. Poussielgue. — *De la croyance en Dieu*, 1907.

H. Poincaré, *La valeur de la science*, Flammarion ; — *La science et l'hypothèse*, Flammarion.

E. A. de Poulpiquet, *l'objet intégral de l'Apologétique*, 1912, Bloud. — *Le miracle et ses suppléances*, 1914, Beauchesne.

Th. de Régnon, *Métaphysique des Causes*, 2e édit. 1906, Retaux. — *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 1re série, Retaux.

P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, 1908, Alcan.

A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, 7e édit. 1903, Fischbacher.

Scheeben, *Handbuch der catholischen Dogmatik*, Freiburg, Herder, 1882.

Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*. Freiburg, Herder, 1882.

Mgr Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, 1905, Louvain.

R. P. Sertillanges, *Agnosticisme et Anthropomorphisme*, Revue de phil. févr.-août 1906. — *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. 1912, Alcan.

H. Spencer, *Premiers principes*, trad. Cazelles, Paris, 1871. — *Principes de psychologie*, trad. Ribot-Espinas, Paris, 1875.

Stoeckl, *Lehrbùch der Geschichte der Philosophie*, Mayence, 1875.

E. Thamiry, *De rationibus seminalibus et immanentia*, 1905, Lille. — *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, 1908, Bloud.

P. F. Thomas, *De la méthode dans les sciences*, 1909, Alcan.

J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908, Beauchesne. — *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* 1916, Beauchesne.

G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*. — *Rights and limits of theology*, Quaterly Review, oct. 1905. — *Théologisme*, Revue prat. d'Apol., 15 juillet 1907.

Vacant et Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey.

J. Wilbois, *La méthode des sciences physiques*, Revue de Mét. et Mor., sept. 1899 à mai 1900. — *L'esprit positif* ibìd., 1901-1902. — *La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle*, ibid. 1907.

PRÉFACE

Importance du problème

C'est une vérité devenue presque un principe que la métaphysique se fonde sur la psychologie, et qu'une relation profonde unit le problème ontologique et le problème de la connaissance. Platon l'avait clairement perçue, et après lui, son disciple Aristote. Saint Thomas n'est pas d'un autre avis (1), *et M. Bergson lui-même, dans un sens, il est vrai, quelque peu différent, en convient à son tour, aussi bien que A. Sabatier* (2). *La critique des idées a pour conséquence immédiate et naturelle d'ouvrir ou de fermer les portes sur le domaine de la métaphysique et de la religion, de traiter l'absolu en objet connaissable ou en inconnaissable.*

Or, aux yeux d'un grand nombre, aujourd'hui, la métaphysique ne s'est pas relevée et jamais ne se relèvera des coups terribles qu'elle a reçus de Kant et de Comte (3). *Cependant, l'agnosticisme ne peut*

---

(1) S. THOMAS, *Ia*, q. 84, a. 1. — Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas*, II, p. 106.

(2) H. BERGSON, *L'Evolution Créatrice, Introduction*, p. VI ; Cf. p. 193, 194, 201. — Cf. A. SABATIER, *Esquisse*... p. 348.

(3) A. SABATIER, *Esquisse*... p. 359 : « Les esprits qui pensent se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant, et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. »

suffire à calmer l'inquiétude et la soif de vérité qui continuent de torturer ces âmes ; si les esprits touchés du mal supportent, à la rigueur, que l'absolu demeure l'Inconnaissable, personne ne veut se résigner à ce qu'il soit l'Inaccessible : il est en nous, au dedans de nous ; nous l'atteignons dans le phénomène religieux (1). *La morale ni la religion n'ont plus besoin de se fonder sur la métaphysique, elle a disparu comme science, et le divorce est consommé entre la science et la foi; ou plutôt, c'est d'une réconciliation qu'on rêve, mais telle que le langage de la foi ne se traduit en langage de science qu'en y perdant sa valeur de vérité* (2), *en devenant un symbolisme subjectif. Telle est la « philosophie nouvelle ».*

Faut-il laisser cette philosophie négative poursuivre en paix son travail de destruction? Après avoir déifié la raison humaine et lui avoir demandé la solution de tous les problèmes, on la pare aujourd'hui d'un faux air de modestie, d'humilité, de défiance (3). *Cette humilité n'est qu'un désespoir. L'humilité véritable ne consiste pas à reculer devant l'obstacle, mais « à faire ce qui est à faire, vaillamment, se dé- « fiant de sa propre faiblesse, mais ayant confiance « dans le Bien et dans l'Auteur de tout bien. Ainsi « dans l'ordre intellectuel : reconnaissons les limites « de la pensée humaine, les ignorances, les faibles- « ses, les grossièretés mêmes de la raison, comme « parle quelque part Bossuet, mais maintenons que « la pensée est faite pour la vérité, que la vérité « existe, et que, si l'on fait ce qu'il faut pour aller à*

---

(1) A. Sabatier, *Esquisse*... p. 348-349 ; p. 379. — F. Buisson, *La religion, la morale et la science*, p. 254-255.

(2) A. Sabatier, *Esquisse*... p. 349, 88, 380. — G. Tyrrell, *Théologisme*, Revue prat. d'Apol., 15 juillet 1907, p. 511, 515.

(3) A. Sabatier, *Esquisse*... p. 360.

« elle, elle ne fuit pas d'une éternelle fuite. » (1) *C'est le conseil de saint Paul : « Oportet sapere... ad sobrietatem* (2). *Chose admirable, seule l'Eglise, divinement assistée, a su, depuis des siècles et parmi tant d'erreurs opposées, demeurer fidèle à cette humilité qui est la sagesse même. Elle condamne le rationalisme et tout ce qui menace d'exagérer en quelque manière les droits de l'esprit humain au détriment de la foi; mais en même temps elle revendique et rappelle ces droits légitimes, et refuse de dresser sur les ruines de la raison, l'édifice de la religion chrétienne.*

A cette attitude de conciliation semble exactement correspondre la méthode de l'analogie. Elle reconnaît les limites de l'esprit, mais elle n'en méconnaît pas la réelle puissance. Elle se tient à distance égale d'une audace présomptueuse et d'un scepticisme découragé. Elle avoue ce qu'il y a de relatif dans notre connaissance de l'absolu, mais elle garde assez de confiance et d'élan pour y atteindre et le saisir; en sorte qu'elle peut, avec un égal succès, aborder le terrain de la science positive, celui de la métaphysique et de la théologie rationnelle, celui enfin de la théologie surnaturelle et du dogme révélé. Elle fait vraiment, en ce sens, de notre adhésion à la foi un « rationabile obsequium » (3), *également éloigné d'un symbolisme extra-chrétien, ou plutôt anti-chrétien* (4), *et d'un anthropomorphisme sacrilège qui*

---

(1) L. Ollé-Laprune, *La certitude morale*, préface, p. vii-viii. — Cf. S. Thomas, *IIa IIae*, q. 133, a. 1 et 2.

(2) S. Paul, Rom., XII, 3. — Cf. Encycl. *Pascendi* : Denzinger-Bannwart, *Enchir.*, 2106.

(3) S. Paul, Rom. XII, 1.

(4) P. Desjardins, *Catholicisme et Critique, réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy*, Paris, mai 1905, p. 111. « Le point de vue du symbolisme est-il franchement extra-chrétien ou anti-chrétien ? »

aurait de secrètes attaches avec l'ontologisme et le panthéisme.

Telle est l'importance du problème, et telle est la prétention de l'analogie. Le procédé n'est pas nouveau, les éléments dont il dispose ne sont pas vierges de tout usage. L'analogie se réclame, au contraire, des tendances profondes et éternelles de la raison humaine, comme de la tradition philosophique, religieuse et patristique. C'est là sa garantie. Elle veut se donner comme le ressort interne et vital d'une « méthodologie » de la foi et de la théologie, après l'avoir été d'une « méthodologie » de la connaissance scientifique et métaphysique. Si le présent essai ose timidement revendiquer quelque mérite, ce n'est pas celui de dire du nouveau, — en aurait-on, d'ailleurs, le droit ? — mais uniquement de s'appliquer à présenter l'analogie comme une méthode indispensable et sûre, d'en signaler l'usage efficace et concluant dans les divers domaines de la connaissance, — autrement dit, de placer un peu mieux une balle dont beaucoup ont déjà joué (1). *Le Concile du Vatican, en mentionnant « l'analogie » comme un procédé légitime et fructueux de connaissance dogmatique* (2), *indiquait le but à atteindre et la route à suivre.*

Puisse l'auteur avoir suivi cette route en ligne droite. Il n'entend point avoir épuisé la question, ni la littérature du sujet : il s'est borné à critiquer quelques auteurs dont les œuvres ont fait plus directement le procès de l'analogie ou exalté outre mesure le symbolisme. Il s'est mis, pour répondre aux critiques, à l'école de saint Thomas et de la tradition, convaincu qu'il n'y a point, en dehors d'elle, de vérité ni de salut.

---

(1) PASCAL, *Pensées*, édit. Brunschvicg, n. 22, p. 329.
(2) DENZINGER-BANNWART, *Enchir.*, 1796.

INTRODUCTION

HISTORIQUE DE LA QUESTION

SOMMAIRE

I. — Symbolisme.

Définition. — Quoad nomen. — Quoad rem : a) Rapport du signe au concept ; b) Rapport du concept à l'objet.

Historique. — Double courant parallèle, *nominalisme* et *mysticisme* : a) Dans l'antiquité ; b) Au Moyen-Age ; c) Dans les temps modernes ; 1) avant Kant ; 2) avec et après Kant.

II. — Analogie.

Définition. — *Espèces :* analogie de proportion et analogie d'attribution.

Historique. — a) Aristote ; b) Les Pères de l'Eglise ; c) La Scolastique ; d) La philosophie cartésienne ; e) Les logiciens modernes.

III. — Position du problème.

I. — Symbolisme

Définition. — Le symbole, au sens étymologique du mot, est un signe de reconnaissance. Il désignait d'abord un objet coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié pour la transmettre à leurs enfants : ces deux parties rapprochées servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées auparavant. Par analogie, le mot servit à désigner un jeton, puis tout signe de reconnaissance, que ce fût un cachet proprement dit ou un signe sensible quelconque (1).

(1) Cf. W. Freund, *Dictionnaire latin-français*, au mot : *Symbolum*.

Dans ce dernier sens, qui est le plus général et le plus ordinaire, le symbole est une figure ou image employée comme signe d'une chose : « il est un signe relatif à l'objet dont on veut réveiller l'idée » (1).

I. — *Rapport entre le signe et le concept.* — Il y a donc, entre le signe et la chose signifiée, entre le symbole et la chose symbolisée, une relation, une association. Cette relation peut être spontanée, naturelle, comme c'est le cas de l'image qui symbolise l'idée et qui lui prête un appui constant et nécessaire. Elle peut être volontaire, arbitraire, conventionnelle, comme il arrive dans le langage, entre la pensée et son terme : il n'y a rien dans le mot qui ressemble à l'idée, le mot ne peut la donner si on ne la possède déjà, mais le rapport une fois établi permet de passer du mot que l'on peut atteindre par la perception sensible, à l'idée qui en elle-même est incommunicable : le mot est le symbole de l'idée. Dans le même sens encore, on dit que la balance est le symbole de la justice, le laurier le symbole de la gloire et de la victoire, l'olivier le symbole de la paix. Bref, le symbole apparaît jusqu'ici comme « l'image matérielle d'un fait spirituel » (2), comme le substitut *sensible* d'une *idée* qui n'a rien de sensible ni de particulier ; « le symbolisme consiste à *traduire* un concept par un autre concept ou par une image qui s'en rapproche plus ou moins » (3), et qui n'a avec lui nulle proportion, nulle ressemblance intrinsèque.

II. — *Rapport entre le concept et l'objet.* — Le symbolisme dont il sera question ici transporte au domaine de la connaissance intellectuelle les rapports du signe au concept : il établit les mêmes rap-

(1) Marmontel, *Œuvres complètes*, 1819, Paris, t. XV, p. 347.
(2) G. Monod, l'Histoire, dans : *Méthode dans les sciences*, p. 349.
(3) Cf. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, p. 306.

ports entre le *concept* et *l'objet.* Le symbole devient alors le substitut mental d'un objet qu'on ne peut atteindre directement, et dont il n'est pas la représentation ni la ressemblance ; le symbolisme devient la *traduction* humaine et mentale de réalités qui sont inaccessibles au moins pour l'intelligence : il est « pure équivocité » (1). La nécessité de ce recours au symbole tient à la valeur même de nos concepts ; c'est toute une théorie de l'agnosticisme qui sous-tend le symbolisme : il est la négation même de la valeur objective des idées générales, c'est-à-dire une des solutions proposées à l'éternel problème de l'un et du multiple dans la connaissance.

Historique. — Il se retrouve donc, sous des noms divers, à tous les moments de l'histoire.

Il s'appelle *nominalisme* en psychologie, et dérive directement de l'empirisme de toutes nuances ; il s'appelle encore *conceptualisme,* car le conceptualisme diffère peu du nominalisme et s'y ramène ; il s'appelle enfin *sensualisme* ou *positivisme.* Sous ces formes multiples, qu'il soit partisan ou non de la perception immédiate, qu'il soit subjectiviste ou objectiviste, idéaliste ou réaliste, le symbolisme a pour marque essentielle de refuser toute valeur réelle à la raison, de ne reconnaître d'objectivité qu'au particulier et à l'individuel, de considérer l'idée comme une traduction humaine et toute subjective des objets réels.

Mais, en même temps, comme il faut bien que l'homme vive et trouve des raisons de vivre, comme il lui est, d'autre part, interdit de sortir de l'expérience et que le nominalisme ferme toutes les issues sur le transcendant et sur Dieu, on n'a, pour les rouvrir, d'autre moyen que de mettre Dieu en nous ; ce

(1) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 1, c. 33.

qui est symbolisme dans la science se retrouve en métaphysique et dans la religion sous le nom de *panthéisme immanent* ou de *mysticisme*. Régulièrement, dans l'histoire de la pensée humaine, au courant nominaliste correspond un courant mystique et agnostique, qui se développe en direction parallèle, et dans lequel le symbolisme accomplit la même fonction (1).

De part et d'autre en effet, dans le domaine de la science comme dans celui de la religion, le choix des symboles est dicté par des raisons d'ordre pratique, déterminé par la nécessité des attitudes à garantir en face de l'Inconnaissable ; les dénominations que nous attribuons à cet objet sont extrinsèques, relatives à l'homme, mobiles et variables comme lui, bien que nécessaires à sa vie : leur critérium de vérité n'est que leur valeur pratique ; le symbolisme se termine en *pragmatisme*.

A) *Dans l'Antiquité*. — Le *nominalisme* sert de fondement aux subtilités des sophistes et des rhéteurs, à l'hédonisme des Cyrénaïques, aux spéculations des Cyniques, aux « anticipations » des Stoïciens, aux « résumés » (προλήψεις) d'Epicure. Pour tous, l'idée n'est qu'un symbole mental, une traduction humaine des sensations, et qui n'a rien de commun avec l'objet connu par la sensation. Sextus Empiricus y ajoute une critique tout objective du principe de causalité.

Parallèlement à ce courant, se manifeste, au point de vue métaphysique et religieux, un courant *mystique*, où la notion de l'Etre et de Dieu apparaît nettement anthropomorphique, comme chez Xénophane (2) — ou dictée seulement soit par la nécessité

---

(1) Cf. E. BOUTROUX, *Science et Religion*, p. 383. — Cf. p. 290-291.

(2) E. BOUTROUX, op. cit., p. 2-3.

d'affirmer pour agir, comme chez les Stoïciens (1), soit par le souci du bonheur, comme chez Epicure. Mais ce scepticisme développe ses conséquences, ou, si l'on veut, s'efforce de trouver en soi son propre remède, avec le néoplatonisme : Plotin cherche un refuge dans la certitude immédiate, dans la conscience de nous-mêmes ; or, comment, à quelle condition la connaissance certaine de l'objet peut-elle dériver de la simple réflexion du sujet sur lui-même ? à la condition que la réflexion du sujet sur lui-même ne soit, au dernier terme, que l'union du sujet avec le principe suprême d'où dérivent à la fois toute existence et toute vérité : Dieu nous est intérieur, la philosophie a pour but de nous donner la conscience de notre identité avec le divin, de rendre possible l'extase, qui nous absorbe dans l'Un, et qui ne s'exprime plus en pensée logique : les mythes, les traditions, tout ce qui constitue la religion, ne sont que des symboles nécessaires, intercalés entre le sensible et l'intelligible, chargés de nous conduire à l'extase (2).

B) *Au Moyen-Age.* — Avec le christianisme, la question prend une nouvelle importance. De la grande querelle du *nominalisme* et du réalisme paraît dépendre le sort, non seulement de l'ontologie, mais de la théologie tout entière (3). Chose digne de remarque, le même homme qui, au IV[e] siècle, semble être, en ce qui regarde la connaissance humaine de Dieu, un dogmatique effréné et outrancier par sa théorie de l' ἀγεννησία, Eunomius, prélude au nominalisme du Moyen-Age, en considérant les noms donnés à Dieu comme fondés sur des conceptions de

(1) E. Boutroux, op. cit., p. 6.
(2) E. Boutroux, op. cit., p. 7.
(3) S. Anselme, *de fide Trinit.*, c. 2 : P. L., t. 158, col. 265.

raison (κατ' ἐπινοίαν), comme de pures dénominations, subjectives ou verbales, comme des symboles (1).

Roscelin, par son empirisme absolu, inaugure le nominalisme. Scot-Erigène, en se couvrant des formules du Pseudo-Denys, enseigne l'agnosticisme croyant le plus radical : la connaissance de Dieu se réduit pour lui à savoir qu'il est « quid », le reste n'est que symbole (2). Abélard prend pour base de sa doctrine sur Dieu le symbolisme que Scot avait étayé sur le Pseudo-Denys, l'applique à la Trinité, à la liberté et à la toute-puissance de Dieu, bref, se flatte de passer entre Charybde et Scylla, c'est-à dire de résoudre toutes les difficultés, en greffant le rationalisme sur un symbolisme agnostique (3). Cet agnosticisme, on le rencontre aussi chez Avicenne; et Maïmonide, pour le justifier, réduit notre connaissance de Dieu à de pures négations. Enfin, Guillaume d'Occam, avec son nominalisme absolu, aboutit exactement aux mêmes conclusions que l'agnosticisme moderne : les vérités révélées, et même toutes celles qui dépassent l'expérience, comme l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, relèvent de la foi, de la foi chrétienne, et sont inaccessibles à la raison : la relation n'étant rien en dehors de l'esprit qui rapporte, c'est la foi seule qui nous arrache à l'agnosticisme. Biel pense comme Guillaume d'Occam.

Par une réaction naturelle, dans le Moyen-Age comme dans l'antiquité, un courant de panthéisme *mystique* se développe à l'encontre de ces tendances

(1) Cf. SCHWANE, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 40.

(2) Cf. STOECKL, *Lehrbùch der Geschichte der Philosophie*, p. 369-382.

(3) ABÉLARD, *Introd. ad Theologiam*, l. 2, sect. 10 et 13 ; l. 3, sect. 5 : P. L., t. 178, col. 1064, 1068, 1096. — Cf. DENZ., 368, 370, 374, 381.

négatives. Bien que rien ne soit moins philosophique et moins mystique que la religion musulmane, elle donne naissance à une sorte de plotinisme, le soufisme, qui accorde lui aussi un grand rôle à l'extase : dans l'extase, le soufi est directement illuminé par Dieu, directement uni avec Dieu, et contemple sa vraie nature ; les formules du Coran n'ont plus qu'une valeur relative et provisoire, que l'utilité de guider l'esprit vers le divin. Avicenne emprunte au soufisme l'idée de la double signification, du sens exotérique et du sens ésotérique, qu'il faut, d'après lui, reconnaître aux énoncés du Coran ; et Maïmonide, pour justifier Averroès, nous avertit que tout ce que la Bible nous dit de Dieu se réduit à un vaste système de symboles utiles au vulgaire, mais inutiles au philosophe. Il est vrai que ce mysticisme est d'importation étrangère : si le moyen-âge, en général, a pu échapper au panthéisme, et réagir contre l'entraînement naturel, c'est grâce au dogme chrétien de la transcendance divine et de la création ; pourtant un courant dérivé de l'Ecole d'Alexandrie s'oppose à la théologie chrétienne : d'après Scot Erigène, la raison humaine ne contemple pas la vérité suprême, mais c'est la vérité suprême qui se contemple elle-même dans l'homme, ce n'est pas l'homme qui trouve Dieu, mais Dieu qui se trouve lui-même dans l'homme (1) ; Amaury de Bène et David de Dinant suivent la même voie ; maître Eckart, enfin, traduit le langage de la foi en formules nettement panthéistes (2).

c) *Dans les temps modernes.* — Toute la philosophie ancienne et médiévale est objectiviste ; si le nominalisme refuse à la raison une valeur absolue, si

(1) Cf. Stöckl, op. cit., p. 371-372.

(2) Cf. Stöckl, op. cit., p. 413. — Cf. Denz., 510, 520, etc...

la science, fondée sur l'intuition de l'individuel, n'a qu'un valeur toute relative, le scepticisme s'impose; mais c'est de l'objet que découle la relativité de la connaissance : le nominalisme est jusqu'ici un relativisme objectif.

1. *Avant Kant.* — Cependant, on a beau contester la possibilité de la science, son existence et son progrès apparaissent comme un fait, surtout au moment de la Renaissance ; c'est-là ce qui cause le changement de point de vue : le nominalisme et le scepticisme modernes se placent au point de vue subjectif, la relativité de la science découle du sujet. Une autre cause, d'ailleurs, oriente la philosophie dans cette nouvelle direction et la mène peu à peu jusqu'à l'agnosticisme symboliste : c'est la théorie protestante du péché originel. Luther se vantait d'être occamiste : il s'était rivé au nominalisme d'Occam par la justification extrinsèque ; le protestantisme se trouve ainsi naturellement amené à s'enfermer dans la même doctrine en philosophie, et cette philosophie à laquelle aboutit le nominalisme rigoureusement poussé, c'est l'empirisme positiviste et l'idéalisme, fondés sur le culte exclusif de l'expérience externe ou de l'expérience interne. L'influence de la Renaissance et de la Réforme se traduit donc par une défiance assez vive à l'égard de la raison, encouragée par les extravagances de la scolastique décadente.

a) Mais le caractère subjectif du *nominalisme* moderne ne se révèle que lentement, et s'affirme chaque jour davantage, avant de trouver son plein développement dans la doctrine de Kant. Les cartésiens sont bien des rationalistes, par leur ambition d'appliquer la méthode des mathématiques à la philosophie. Et pourtant, le nominalisme sommeille sous certaines

affirmations de Descartes (1), il s'éveille déjà chez Spinoza, qui, très-réaliste dans sa théorie de la définition et de la déduction, dédaigne malgré tout les idées générales en les confondant avec des sensations affaiblies, avec des images appauvries et confuses (2) ; puis chez Malebranche, qui méprise « tous ces termes généraux de logique par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connaissance » (3). Il s'accuse davantage chez les empiristes anglais, qui, tout en invoquant les principes de la philosophie cartésienne, appliquent la méthode inductive à l'étude de l'entendement humain et ne considèrent les idées générales que comme des abstractions de l'esprit (4). Il prend une forme très nette et très décidée dans la logique de Condillac (5). Même Leibnitz, qui réfute l'agnosticisme de Bayle ou le sensualisme de Locke, traduit en termes subjectifs la notion d'étendue et prépare ainsi la voie à la théorie kantienne de l'espace (6).

b) Mais ici encore, à côté du nominalisme théorique, se dresse un *pseudo-mysticisme*. Le protestantisme n'avait d'ailleurs pas d'autre ressource. De fait, Luther en appelle constamment aux mystiques contre les théologiens, et c'est chez les mystiques qu'il va chercher sa théorie de la foi fiduciale, de l'expérience intérieure du divin faite de sentiment,

---

(1) Descartes, *Princ. de phil.* I, 58. — Cf. encore I, 28.

(2) Spinoza, *Ethique*, part. II, prop. 49, schol.

(3) Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. VI, part. IIe, ch. 2 ; édit. Charpentier, 1854, p. 568.

(4) Hobbes, 4e obj. à Descartes sur la 2e Médit. : *Œuvres de Descartes*. édit. Garnier. 1834, t. II, p. 92-93. — Locke, *Essai sur l'entend. humain*, l. III, ch. 3, § 11 ; l. III, ch. 6, § 4. — D. Hume ; *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, Essai II.

(5) Cf. Condillac, *Logique*, 2e partie, ch. 4, et ch. 5.

(6) Leibniz, *Epist.* ad Rev. P. des Brosses, 1714 : Erdmann, p. 713.

antérieure à la connaissance, qui inspirera désormais toutes les théories protestantes (1).

Baius et Jansénius, en déniant à la raison la force d'atteindre aux vérités morales et religieuses, s'en remettent à la grâce de l'amour pour assurer notre connaissance de Dieu (2). Quesnel prolonge cette théorie, confond la connaissance qui assure le salut, la connaissance expérimentale, avec la connaissance purement spéculative, de pure foi, et donne tellement d'importance à la première qu'il conclut à la nullité de la seconde (3). Pascal, fidèle à l'idée janséniste qu'il n'y a pas de foi sans amour, use d'expressions qui semblent prêter à l'équivoque, quand il rend « Dieu sensible au cœur » (4). Le quiétisme de Molinos repose tout entier sur l'expérience mystique (5).

Mais la théologie mystique envahit la philosophie elle-même : l'ontologisme cartésien est une forme adoucie du mysticisme ; par une défiance exagérée à l'égard de la raison, il en vient à croire que l'ordre logique reproduit l'ordre ontologique et que le contenu objectif de nos idées ne peut avoir d'autre cause directe que l'objet lui-même. Si Descartes est réaliste, c'est par un détour, par un recours à la véracité divine ; si nous avons l'idée de parfait, il nous la fait tenir de Dieu lui-même (6). Par cette double voie, il prépare Malebranche, et la vision en Dieu (7) ; il ébauche ainsi un mysticisme

(1) Denz., 792, 802, 821-824.

(2) Denz., 1021, 1026, 1078, 1079 ; 1092-1094.

(3) Denz. 1388, 1394, 1409.

(4) Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg, n. 278, p. 458.

(5) Denz., 1221, 1226, 1238 sqq.

(6) Descartes, *2e Méditation*, édit. Cousin, I, p. 272 à 280, passim ; Bossuet, *Traité de la conn. de Dieu et de soi même*, IV, 6 ; *2e Elévation sur les Mystères* ; Fénelon, *Traité de l'exist. de Dieu*, 1re partie, ch. 2.

(7) Malebranche, *Entretiens sur la Métaph.* I, 10, VIIIe Entr. — *Recherche de la vérité*, l. 3, 2e partie, ch. 6.

panthéiste et pragmatiste que Spinoza développe sans mesure ; car Spinoza met au-dessus de la connaissance rationnelle la connaissance intuitive de Dieu : l'âme est active quand elle reproduit le mouvement de la nature, de la pensée divine, engendrant tout ce qui est ; mais en lui-même, Dieu est inconnaissable, le Dieu impersonnel et inconscient défie toute conception déterminée ; les notions humaines ne s'appliquent à l'Etre suprême que dans un sens équivoque ; seules, l'éternité et la nécessité sont, au point de vue pratique, les attributs de Dieu les plus intéressants pour l'homme (1). A ce courant se rattache, quelque indépendant qu'il paraisse, le mystique théosophe Jacob Boehme (2).

2. *Kant.* — Avec Kant et son école, le *nominalisme* devient un subjectivisme systématisé.

a) Kant part de cette idée que la science est un fait et que, comme telle, elle se moque du scepticisme; et il prétend échapper au scepticisme de Hume et donner à la science un fondement assuré, sans la faire reposer sur un dogmatisme métaphysique : mais, les catégories n'ayant de valeur que pour l'expérience, Kant nous refuse la connaissance de l'absolu ; la loi du devoir nous le fait retrouver dans la foi, dans la croyance. Cette théorie de la croyance introduit un symbolisme très décidé en matière de métaphysique: on ne connaît de l'objet que ce qui est indispensable

---

(1) Spinoza, *Ethices*, pars I, prop. xvii, scholium : édit. princeps 1677, p. 18-19 : « Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto cœlo differre deberent, nec in ulla re praeterquam in nomine convenire possent ; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum cœleste, et canis, animal latrans. » — Cf. trad. Appuhn, 1909, Garnier, p. 65. — Em. Saisset, *Œuvres de Spinoza*, t. I, 1861, p. 66-67. — P. L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Alcan 1902, p. 69, 116, 257-260, 301-303.

(2) Cf. E. Boutroux, *Etudes d'hist. de phil. :* Jacob Boehme, p. 211-288.

pour attacher un sens aux mots qui le désignent, mais on ne dévoile pas sa nature. Sans doute, Kant recourt sans cesse à l'analogie dans cette conception humaine d'un Dieu nécessaire, il décrit même avec une certaine précision le procédé analogique (1), mais il a soin de réduire aussitôt sa valeur à celle d'un pur anthropomorphisme symbolique, qui affecte l'idée de l'objet sans permettre à l'esprit d'atteindre à l'objet même (2) : ce procédé ne nous révèle rien de sa nature intime, mais seulement quelque chose de son rapport moral avec nous.

C'est de cette théorie de Kant que se réclame tout le symbolisme moderne, en ligne plus ou moins directe. Hamilton emploie le principe de la critique kantienne à battre en brèche toutes les prétentions de la métaphysique de faire valoir la théologie chrétienne : il « exorcise » le concept de l'absolu (3), les idées de l'absolu et de l'infini n'étant qu'un « faisceau de négations », ou plutôt un chaos de contradictions, de choses « inconcevables ». Cette doctrine, Mansel l'utilise pour défendre les mystères de la religion chrétienne : au sens spéculatif, Dieu est inconcevable et inconnaissable, en toute idée que nous nous faisons de Dieu abondent les impossibilités et les

---

(1) Kant, *Crit. de la Raison pure*, trad. Tissot, 2e édit. 1845, p. 375, 376, 378, 379.

(2) Kant, *Crit. de la Raison pure*, op. cit., p. 397, 398, 400, 401; — *Prolégomènes à toute métaph. future*, § 57-58, édit. Rosenkranz, 1838, p. 132-133. — *Critique de la raison pratique*, Kehrbach, p. 165 ; *Critique de la raison pure*, 1re édit. p. 695 sqq. — *Prolégomènes*, 3e édit., p. 174, 179. — *Critique du jugement*, § 59, 88, 91, remarque. — Cf. *Religion dans les limites de la raison*, p. 289 : A l'explication historique du Fils de Dieu fait homme, Kant substitue l'interprétation symbolique : c'est l'idéal immanent, le ciel intérieur à nous, l'idée de la nature humaine dans sa perfection. — Cf. encore Höffding, *Hist. de la phil. moderne*, tome II, p. 101, 104-105.

(3) Cf. Janet et Seailles, *Hist. de la phil.*, p. 879.

contradictions, on ne peut parler de Dieu que d'une manière équivoque ; mais au-delà des limites de la pensée, il y a place pour la croyance, et là « la conception est purement régulative, elle dérive de la perception de quelque autre chose qui est supposée avoir avec l'objet conçu une ressemblance plus ou moins prochaine », elle est un symbole pratique (1).

Le positivisme profite à son tour des résultats de la « Critique » : à la manière de Kant, H. Spencer oppose la science à la religion ; la science poursuit l'explication universelle, la religion propose à nos adorations l'universel mystère, l'Inconnaissable ; mais, contrairement à Kant, Spencer soutient que la raison pratique n'a pas d'autres procédés que la raison pure, qu'elle est tout aussi incapable de nous mettre en rapport avec l'absolu, et qu'essayer de faire pénétrer un peu de lumière dans le mystère, en usant de l'analogie, c'est un vain anthropomorphisme, un symbolisme vide (2) ; le trait général de l'évolution religieuse, c'est, en dernière analyse, la tendance à considérer les dogmes comme de purs symboles et à les remplacer par la connaissance, à la fois indéfinie et positive, de l'absolu.

De ce double courant de criticisme kantien et d'évolutionnisme spencérien est sortie la philosophie du pragmatisme (3), qui, tout en s'appliquant à la con-

(1) Cf. Ollé-Laprune, *La certitude morale*, p. 190-192, 197-198.

(2) H. Spencer, *Les premiers Principes*, p. 31, trad. Cazelles. — Cf. ibid. 1re partie, ch. 2, § 9, sqq. — Janet et Séailles, *Hist. de la phil.*, p. 883. — Ollé-Laprune, *La certitude morale*, p. 259-261.

(3) L. Cristiani (*Le problème de Dieu et le pragmatisme*, Bloud, coll. Science et Religion, n. 487), distingue avec raison le pragmatisme anglo-américain, de W. James et Schiller, qui prend pour critérium de certitude l'utilité pratique, et le pragmatisme français, celui de M. H. Bergson et de M. E. Le Roy, pour lui la tendance de l'homme à l'action est la source du relativisme.

naissance intellectuelle en général, conteste avant tout la valeur de nos idées métaphysiques et religieuses. On la trouve chez A. Sabatier, qui nous interdit de tirer « de nos idées, toujours imparfaites et courtes par quelque endroit... des conditions ou des règles de conduite valables pour l'Eternel » (1); chez W. James, où la question des idées générales et de leur valeur objective apparaît bien comme le fond du débat (2), et pour qui les concepts ne sont que « des guides et des règles de l'expérience », des stimulants de la pensée, dont la valeur se mesure à leur utilité pratique. M. H. Bergson, nominaliste à la façon d'Occam (3), refuse à l'intelligence le droit de nous renseigner sur les choses, sur leur mouvement et leur durée : elle a, d'après lui, le tort impardonnable de fixer le mobile et de fragmenter le continu (4). Cette même défiance à l'égard de la raison inspire les œuvres de M. E. Boutroux : la science aussi bien que la religion usent de symboles pratiques, mais n'atteignent la chose qu'en fonction de l'esprit (5); bien plus, les dogmes religieux sont des symboles du second degré, car là où ils se rencontrent en conflit avec la science, ils offrent moins d'aptitude qu'elle à enrichir notre connaissance : au-delà même, il y a place pour d'autres dogmes, d'un symbolisme encore plus accentué (6). « La Philosophie de la Religion » de M. H. Höffding se termine sur les mêmes conclusions : sa critique de l'esprit aboutit à reconnaître un principe in-

(1) A. Sabatier, *Esquisse d'une phil. de la religion...*, p. XIII-XIV.

(2) W. James, *Le Pragmatisme*, p. 45, 58, 85-123, 126, 133, 136, 199, 212-213, 216, 220-225, 245, 269, 346 sqq, 375.

(3) H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 385.

(4) Ibid. p. 2, 3, 49, 167-169, 295, 325, 329-331.

(5) E. Boutroux, *Science et religion....* p. 353-355, 380, 383-385.

(6) Ibid., p. 383, 388.

terne du monde, avec lequel l'expérience religieuse nous met en contact : les dogmes religieux ne sont que l'expression symbolique de cette expérience (1).

b) Le symbolisme, dans ses applications à la religion, n'est du reste que la conséquence naturelle de ce *mysticisme* à allure panthéiste, qui est lui-même l'aboutissant du nominalisme de toutes nuances, et qui se fait jour après Kant comme avant lui.

Kant s'était borné à poser la théologie pratique à titre de conséquence et de fondement de la morale. Fichte déclare identique la morale et la religion, et finit par transformer la théologie morale en une théologie mystique renouvelée des Alexandrins. Schelling, Hegel, Schopenhauer et Hartmann, qui admettent tous, avec des variantes, la doctrine de l'immanence, aboutissent logiquement à l'absorption du fini dans l'infini. Mais le mouvement d'opposition aux diverses formes du rationalisme et de l'idéologie abstraite devait naturellement faire naître une philosophie morale qui ferait de l'élément irrationnel de la nature humaine, du sentiment, de l'instinct, le fait primitif et fondamental (2). Après Hutcheson et Adam Smith c'est Rousseau, pour qui les idées sur la religion ne sont plus des doctrines qui se démontrent par le raisonnement, mais des effusions spontanées de son âme individuelle. La religion procède du cœur, de la conscience, de la nature, comme d'une source première et indépendante. Dès le début du XIX[e] siècle, le principe romantique est placé au cœur même de la religion par Schleiermacher : la religion n'est pas une connaissance ni un précepte, elle est une vie, une expérience, et cette vie a sa source dans la partie la plus profonde de nous-mêmes, dans le sentiment ; la

(1) H. Höffding, *Philosophie de la religion*, p. 155-175.
(2) Cf. H. Höffding, *Hist. de la phil.*, t. 2, p. 197.

vie religieuse est le développement de ce sentiment, elle s'exprime par des symboles qui la rendent communicable, par le dogme. Ritschl prolonge l'idée de Schleiermacher : la religion, pour ne pas se dissoudre en opinions individuelles, doit être nourrie de vérités religieuses universelles, la Bible et l'histoire générale fournissent le contenu concret dont le sentiment religieux ne peut se passer et qu'il ne saurait se donner à lui seul (1). Même le positivisme d'H. Spencer semble se terminer en une forme de mysticisme: le moi, conscient, s'il n'est pas absolu en soi, est l'absolu pour nous ; il en est pour nous l'expression la plus immédiate (2). Enfin, M. E. Le Roy, partant de la philosophie de M. Bergson, de la critique du concept, du symbolisme scientifique, conclut à la présence de Dieu en nous, et considère les dogmes comme des symboles, comme des traductions intellectuelles de réalités surnaturelles que nous ne pouvons connaître que sous les espèces de l'action qu'elles exigent de nous (3). D'ailleurs, ne faut-il pas, d'une manière générale, rattacher à ce mouvement toutes les tentatives d'apologétique qui se réclament de la doctrine d'immanence (4) ?

II. — Analogie

L'analogie prétend résoudre, une à une et directement, les difficultés auxquelles vient se heurter le symbolisme, ou qu'il n'évite que par un détour. L'analogie est une méthode, un procédé logique, et qui prétend à une véritable rigueur scientifique ; elle sup-

---

(1) Ritschl, *die Christliche Lehre von der Rechtfertigùng ùnd Versöhnùng.*

(2) H. Spencer, *Princ. de psychologie,* Préface.

(3) E. Le Roy, *Dogme et Critique,* p. 150.

(4) M. Blondel, *L'Action* (1893), nous accorde le privilège d'une intuition concrète et progressive de l'Absolu.

pose et implique la valeur objective de la raison humaine, elle veut que la raison puisse, avec une entière certitude, atteindre Dieu, joindre la métaphysique et la religion, par une voie unique et continue, sans faux mysticisme, sans rupture entre la science et la foi.

NOTION DE L'ANALOGIE :

I. — Quant on veut définir l'analogie ou du moins en donner une idée claire, on s'empresse de l'opposer à l'univocité et à l'équivocité (1). On entend bien, par conséquent, l'étudier dans les termes ou dans les concepts, nullement dans les choses ; et on la considère comme une sorte de moyen terme entre l'univocité et la pure équivocité. On dit par exemple que le terme « humanité » s'applique également, selon la même mesure et la même « raison » formelle, « univoquement », à Socrate et à Platon, que le terme « animal » convient univoquement à l'homme et au bœuf, que les genres sont univoques. On dit au contraire que le terme « œil » s'applique analogiquement au corps et à l'esprit : on dit analogiquement d'un homme courageux qu'il est un lion, d'un homme qui n'use pas de sa raison qu'il est une brute.

Mais ces termes sont évidemment l'expression des idées, et ces idées à leur tour sont la représentation mentale des choses : elles n'ont de valeur de vérité qu'à ce prix. Si bien que l'analogie dans les termes doit se mesurer sur l'analogie dans les choses, elle la suppose et ne vaut que par elle ; elle condense, elle résume, elle traduit, elle fixe les analogies réelles, perçues par l'esprit dans les choses. L'analogie réelle et objective est la règle et la mesure de

(1) Cf. S. THOMAS, *Ia*. q. 13, a. 11, c. — P. JOS. GREDT, O. S. B., *Elementa philosophiæ arist-thomisticæ*, vol. I, *Logica*, p. 14 sqq, p. 145 sqq, etc...

l'autre. Si l'on veut se servir de l'analogie comme d'un procédé, comme d'une méthode de découverte et de progrès, c'est décidément de ce point de vue qu'il faut l'étudier, la définir et la juger.

II. — Qu'est-ce donc que l'analogie réelle ? — Au sens étymologique, « analogie » veut dire avant tout, « proportion mathématique », égalité de deux rapports quantitatifs (1) : elle est essentiellement relative à la quantité : l'égalité $\frac{A}{B}=\frac{C}{D}$ en est la formule type, le cas le plus simple et le plus rigoureux ; et en effet, la méthode d'analogie est empruntée aux géomètres (2).

On l'a étendue ensuite au monde de la qualité. Car les qualités sont, pour la plupart, susceptibles de plus et de moins, elles sont capables d'intensité ; il est donc possible de rapprocher, de comparer entre elles les diverses intensités d'une même qualité, d'établir des rapports, de dire à leur sujet « plus, autant, moins » (3). En passant ainsi de la matière à la forme, du domaine de la quantité à celui de la qualité, l'analogie est devenue « ressemblance » (4) ; on peut même dire que tout rapport implique une ressemblance, puisqu'il exige une comparaison, et qu'une comparaison suppose et recherche des ressemblances et des différences (5). C'est cette ressemblan-

---

(1) PLATON se sert du mot dans le sens de « proportion » : Cf. *Timée*, 31 c. 32 c.; Rép. VI, 508 b. 511 e. — ARISTOTE, *Nicom.* 5, 3, 8, etc...

(2) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, l. 7, n. 44 : P. G., t. 11, col. 1484 : « *ἀναλογίᾳ ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς αὐτοῖς (γεωμέτραις) ἀναλογίᾳ...* »

(3) Cf. P. DUHEM, *La théorie physique*, 1906, p. 178-179.

(4) S. THOMAS, *De Verit.*, q. 2, a. 11, ad 1 : « Ubicumque est communitas univocationis vel analogiæ, ibi est aliqua similitudo ». — *Cont. Gent.*, l. 1, c. 29 : « Simile alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam ». — Cf. S. ISIDORE HISPALENSIS, Etymologiæ, l. 1, c. 28 : P. L. t. 82, col. 104.

(5) S. JEAN DAMASCÈNE, *Contre les Jacobites*. n. 54 : P. G. t. 94, col. 1464 : « On doit se rappeler qu'il n'est pas nécessaire que les

ce, si réduite, si faible qu'elle soit, qui distingue essentiellement et radicalement l'analogie du symbole, l'analogue de l'équivoque.

Toutefois, cette ressemblance n'est pas l'unique élément, ni même l'élément constitutif de l'analogie. Les dictionnaires ou les logiciens semblent aller vite en besogne et rester aux alentours de l'idée, quand ils se bornent à définir l'analogie par l'élément « ressemblance » ; car il s'agit de savoir où gît cette ressemblance ; et si certains reconnaissent qu'une telle notion reste vague et trop large, ils n'en renoncent pas moins à la préciser autrement que dans les cas particuliers (1). Serons-nous plus heureux dans notre tentative de donner de l'analogie une définition à la fois générale et précise ?

Deux triangles équiangles sont semblables : on ne dit pas qu'ils sont analogues, et pourtant leurs côtés homologues sont *proportionnels*. On ne dit pas non plus de deux portraits dont l'un est l'agrandissement de l'autre qu'ils sont analogues : et pourtant la ressemblance et la proportion ne font certes pas défaut. Deux personnes ont même manière de parler, de marcher, de gesticuler, de se vêtir : on dit qu'elles se ressemblent, nul ne dira qu'elles sont analogues. Bref, la ressemblance gît proprement dans la forme, dans la qualité : si les triangles sont dits semblables — et non analogues, — quelque inégaux qu'ils soient par ailleurs, et bien qu'on puisse démontrer ensuite la proportionnalité de leurs côtés homologues ou de leurs surfaces, c'est précisément parce qu'on se borne à ne considérer en eux que

---

comparaisons soient totalement semblables aux choses qu'elles rappellent; il faut même qu'il y ait quelque différence; sans cela, il n'y aurait plus comparaison. »

(1) Cf. P. F. THOMAS, *Cours de philosophie : Logique et Morale*, Alcan, 1913, p. 137, note 1.

leur forme, que la disposition relative des côtés ; si deux personnes se ressemblent, c'est parce qu'elles participent, encore qu'inégalement, à une même qualité ou à une même forme. Où est donc l'analogie ?

En mathématiques, en dehors de l'égalité-type $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$, qu'on appelle une proportion, mais qu'on n'appelle pas strictement une analogie, on rencontre des analogies proprement dites : par exemple, le rapport qui existe entre une progression arithmétique et une progression géométrique dont la raison est la même ; la composition des termes ne se fait pas de part et d'autre de la même manière, il y a dans la qualité, dans la forme des deux progressions, une différence radicale, mais chacun des termes est composé avec le terme précédent, dans chacune des deux progressions, d'après une raison qui reste constante ; en un mot, une même quantité se trouve jouer deux rôles différents, mais régulièrement différents, dans le cours de chacune des progressions : ces progressions sont analogues. Deux branches symétriques d'une courbe dont l'une est positive et l'autre négative sont dites analogues : elles n'ont pas même qualité, même forme, mais les rapports quantitatifs qu'elles soutiennent avec une axe commune sont les mêmes, bien qu'affectés de signes contraires (1).

En physique, on reconnaît une analogie entre le son et la lumière, malgré des différences de prime abord très profondes, parce que l'un et l'autre se propagent par les vibrations.

En biologie, il existe une analogie entre le poumon, les branchies et la trachée, entre la main, l'aile

(1) P. F. Thomas, ibid. p. 137.

et la nageoire, malgré des différences anatomiques qui semblent irréductibles.

Quand V. Hugo se demande

« Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été
« Avait, en s'en allant, négligemment jeté
« Cette faucille d'or dans le champ des étoiles... » (1)

ou bien quand A. de Vigny représente dans « la Maison du Berger » l'insensibilité de la nature, ou dans « la Mort du Loup » la résignation, ou dans « la Bouteille à la mer » la puissance cachée de l'idée, ils établissent des rapports, des rapprochements, entre des choses de nature très différente, ils font des analogies.

On pourrait reprendre un à un tous ces exemples et les traduire sous la forme d'une véritable proportion ; on dirait : le poumon est à la respiration des animaux aériens comme la branchie est à la respiration des animaux aquatiques et la trachée à la respiration des insectes ; le croissant de la lune est aux étoiles dans le même rapport que la faucille du moissonneur aux épis de blé, etc...

Il semble qu'on atteint maintenant le caractère constitutif de l'analogie. Elle est essentiellement une égalité, ou tout au moins une *similitude de rapports* entre des choses qui par ailleurs peuvent être extrêmement différentes, comme elles peuvent aussi ne pas l'être (2) ; en sorte que l'analogie apparaît comme susceptible d'une infinité de degrés, depuis la diversité de rapports à un même terme — ce qui est encore une similitude de rapports — jusqu'à des

(1) V. Hugo, *La Légende des siècles*, Booz endormi.

(2) Mgr Elie Blanc, *Dict. univ. de la pensée*, vol. II, partie logique et encyclop., col. 94, a donc raison de définir l'analogie, bien que d'une manière encore trop vague : « Un rapport qui n'implique pas similitude ni encore moins égalité, mais qui permet cependant de raisonner par comparaison. »

ressemblances intrinsèques très profondes, très étendues, très accusées, toutes voisines de l'identité. Ce qui détermine l'analogie et la distingue décidément de la ressemblance, c'est la direction de l'esprit dans la considération des choses : quand l'esprit se porte sur les rapports intrinsèques de qualité ou de forme en négligeant les différences, il conclut à une ressemblance ; quand il néglige, au contraire, ces ressemblances, quelque réelles qu'elles soient, pour traiter les choses comme différentes et ne considérer en elles que leurs relations communes entre elles ou à d'autres termes, il fait un analogie. N'est-ce pas à ces deux attitudes de l'esprit en face des choses, qu'il faut attribuer les flottements et presque les confusions qu'on découvre fréquemment dans le langage, entre « ressemblance » et « analogie » ? (1). N'est-ce pas d'elles encore qu'il faut faire dépendre la différence qui sépare l'univoque et l'équivoque de l'analogue ? Par l'univoque, l'esprit s'arrête, en face des choses, sur le semblable à l'exclusion du divers ; s'il s'arrêtait sur le divers à l'exclusion du semblable, il obtiendrait des équivoques ; en s'arrêtant à la fois sur le semblable et sur le divers, il ob-

(1) M. F. Le Dantec, *Homologie et Analogie,* Revue philos. mai 1900, ne commet pas la confusion ; il insiste au contraire avec beaucoup de soin sur la distinction des deux termes « analogie » et « homologie » : il dit qu'il faut « considérer comme analogues des organes n'ayant entre eux aucune ressemblance » (loc. cit. p. 470) et il signale comme analogues la main de l'homme et la trompe de l'éléphant ; et comme analogues de notre estomac, chez les oiseaux, suivant la fonction considérée, le jabot, ou le ventricule succenturié. L'analogie n'a, dans ce domaine, qu'un sens physiologique : elle rapproche « non seulement des organes qui ne se ressemblent pas le moins du monde, mais des organes dont les fonctionnements mêmes n'ont de commun que leurs résultats » (ibid.). L'analogie implique donc nécessairement une relation, une proportion à autre chose ; elle laisse de côté la ressemblance morphologique ou de formes, à laquelle s'applique le nom d'homologie.

tient des analogues, avec cette réserve, toutefois, que, si les êtres analogues sont *en soi* plus différents que semblables (1), *dans la pensée* c'est la ressemblance qui retient surtout l'esprit et qui l'emporte sur le divers ; en ce sens, les concepts analogues sont tributaires des concepts univoques, ils résultent de leur élaboration, de leurs corrections successives.

Ainsi comprise, l'analogie garde partout ce qui semble bien lui être essentiel, une sorte d'axe de symétrie qui est la « raison » de l'analogie, et en fonction de laquelle sont mesurées les ressemblances des choses : l'idée de « proportion » en demeure inséparable. En conséquence, elle devient un moyen qui permet de passer de la connaissance de l'un des termes de la proportion à la connaissance de l'autre, quand celui-ci ne peut être atteint directement. A côté de la représentation propre, que nous recevons de l'objet même, il y a place pour la représentation impropre, qui nous vient, par voie de proportion, de la connaissance d'un autre objet (2). C'est ce mode de connaissance que S. Thomas appelle « vision médiate » et qu'il oppose à la représentation directe ou « species », comme aussi à la lumière qui en est la condition (3) ; on serait tenté de l'appeler vision « spéculaire », puisque S. Thomas se sert constamment de la comparaison du miroir.

Il va sans dire que la valeur de cette connaissance indirecte dépend étroitement de la nature du rapport qui unit les termes en présence; que la valeur de ce rapport a pour mesure la valeur même de son fondement ou de sa « raison », le degré de réalité

---

(1) P. Gentil, *L'analogicité de l'être*, Revue Augustinienne juillet 1909, p. 33.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 13, a. 10, c ; q. 16, a. 6, c. — Cf. Kleutgen, *Phil. scol.*, t. 2, p. 291.

(3) S. Thomas, *Quodlib*, VII, a. 1. — Cf. *Ia*, q. 56, a. 3.

que possède ce fondement ; autre chose est la quantité, autre chose la qualité, autre chose encore la dépendance : autant de relations différentes, autant de formes possibles et diverses de l'analogie objective, affectées de valeurs inégales. Il s'agit de les distinguer avec soin et d'en préciser la nature.

Espèces d'analogies :

Il semble qu'on puisse y parvenir presque a priori, si l'analogie est une relation, et si le principe de la relation est, comme dit S. Thomas, « actio et passio et quantitas » (1) : en rapprochant la qualité de la quantité, il est facile de distinguer une analogie intrinsèque, fondée sur la quantité ou la qualité, et une analogie extrinsèque, fondée sur l'action et la passion, en un mot sur la causalité.

1) Si la « raison » de l'analogie est relativement une *intrinsèquement*, c'est-à-dire si elle se retrouve avec sa nature propre dans chacun des analogués, si elle est de part et d'autre essentiellement diverse, l'analogie se borne à l'unité de proportion entre des termes différents ; plus exactement, elle est l'identité ou la ressemblance de deux proportions entre elles. A cette analogie on a donné des noms très-divers, ou bien l'on y a introduit des distinctions qui semblent être d'une importance secondaire et qu'il est parfois assez malaisé de maintenir : elle est appelée tantôt analogie de proportionnalité, propre ou impropre (2), tantôt analogie d'attribution intrinsè-

---

(1) S. Thomas, *de Ente et Essentia*, c. 7, éd t. Marietti, Turin, p. 31.

(2) S. Thomas, *De Verit.*, q. 2, a. 11, c. ; q. 23, a. 7, ad 9 ; *Compend. Theolog.* cap. 26 (al. 27). — Cajetan, *de nominum analogia*, c. 3. — Jean de S. Thomas, *Cursus philos.-thomist.*, t. I, p. 2, q. 13, a. 3 et a. 5.

que, analogie de proportion proprement dite (1), tantôt analogie intrinsèque de proportionnalité propre, et analogie extrinsèque de proportionnalité impropre (2). Pour éviter ces obscurités ou ces équivoques, il est plus clair et plus court de l'appeler *analogie de proportion,* bien qu'elle consiste, en toute rigueur de termes, dans une proportion de proportions.

Ainsi, « principe » se dit analogiquement du point à l'égard de la ligne, et de la cause à l'égard de l'effet : le point et la ligne, la cause et l'effet ont des propriétés, des caractères irréductiblement différents ; même le mode de procession ou d'origine est nettement différent de part et d'autre : d'un côté, l'origine est dans l'esprit, de l'autre elle est dans les choses ; mais il reste vrai pourtant que la ligne procède du point, et que l'effet procède de la cause, que le point est principe de la ligne à sa manière, et la cause principe de l'effet à sa manière : l'analogie néglige ici imparfaitement les différences essentielles, elle les confond dans une « raison » proportionnellement une qu'elle explique uniquement, la « raison » de « procession » (3). S'il fallait traduire en langage mathématique cette analogie, on n'écrirait pas $\frac{P}{L} = \frac{C}{E}$, ou le point est à la ligne comme la cause à l'effet ; mais on écrirait $\frac{P}{L} = \frac{Pr}{Cq}$, le point est à la ligne comme le principe à la conséquence, et $\frac{C}{E} = \frac{Pr}{Cq}$ la cause est à l'effet comme le principe est à la consé-

(1) *Dict. Théol. cath.*, fasc. IV, art. Analogie. col. 1145-1146. — SERTILLANGES, *Agnosticisme et Anthropomorphisme*, Bloud, p. 50-51.

(2) R. P. Jos. GREDT., *Elem. philosophiæ arist.-thomist.*, vol. I. *Logica*, p. 145 sqq.

(3) Jos. GREDT, op. cit., p. 147. — Cf. S. THOMAS, *De Verit.*, q. 2, a. 11, ad 4 ; q. 2, a. 11, c ; a. 3, ad 4. — *IIIa*, q. 60, a. 1, ad 3.

quence ; seulement comme le point est principe à sa manière et la cause à sa manière, comme la ligne est conséquence à sa manière et l'effet à sa manière, il n'y a point égalité de deux rapports à un troisième, mais proportion de proportions : $\dfrac{\frac{P}{L}}{\frac{C}{E}} = \dfrac{\frac{Pr}{Cq}}{\frac{Pr'}{Cq'}}$

Il faut rattacher à cette espèce d'analogie la *métaphore :* la métaphore contient une analogie, mais elle ne l'isole pas ; elle est une comparaison dont on supprime, dans l'expression, l'un des termes ; elle se fonde sur une ressemblance accidentelle ; mais là aussi, la raison de l'analogie garde dans chacun des analogués sa nature propre et distincte. Ainsi, le Christ est appelé un lion par métaphore : entre le Christ et la force dont il fait preuve dans sa conduite, il y a la même proportion qu'entre le lion et la force qu'il déploie, mais le Christ est fort à sa manière, et le lion à sa manière : la « raison » du lion n'est formelle que dans le lion, elle s'applique à la force intérieure du Christ d'une manière accidentellement proportionnelle (1).

Certains *symboles* eux-mêmes ont avec ce genre d'analogie des rapports étroits. La balance est le symbole de la justice, en vertu d'une analogie de proportion : de même que la balance pèse matériellement les choses matérielles, de même la justice pèse moralement les actions humaines ; entre la justice et les actes humains, il y a la même proportion qu'entre la balance et les choses matérielles. En sorte qu'une théorie logiquement développée du symbolisme ne peut se dispenser de recourir à l'analogie pour expliquer le choix du symbole : ce qui, du res-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 13, a. 6, c. ; a. 3, ad 1. — Jean de S. Thomas, loc. cit.

te, laisse intacte la question critique de la valeur objective. L'analogie trouve ainsi tout naturellement son emploi jusque dans le symbolisme agnostique : on rencontre la chose et le mot dans les œuvres de Scot Erigène (1), de Kant (2), d'H. Spencer (3), d'Aug. Sabatier (4). Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'à la notion d' « analogie » ainsi entendue, S. Thomas lui-même substitue parfois l'idée de « symbole » (5).

2) Si la « raison » de l'analogie, bien que ne se trouvant formellement et proprement sauve que dans un seul des deux analogués, s'applique d'une manière *extrinsèque* à l'autre terme en vertu d'une relation causale, essentielle, l'analogie est une *analogie d'attribution* (6). C'est cette analogie que d'au-

---

(1) Scot Erigène, *Versio operum S. Dionysii : de divin. nomin:* ch. VII : P. L.. t. 122, col. 1155, c. : « (Deus) existentibus omnibus laudatur secundum omnium analogiam, quorum est causalis. »

(2) Kant, cf. supra, p. 20.

(3) H. Spencer, cf. supra, p. 17 ; *Premiers principes*, trad. Cazelles, p. 31. — Cf. Hoffding, *Hist. de la phil. moderne*, t. II, p. 482-483.

(4) A. Sabatier, *Esquisse...* p. 398 : « Ce sont des analogies secrètes et puissantes qui règlent et qui inspirent les créations symboliques dans l'art et la religion ; la même image qui révèle au cœur... la vérité vivante, reste pour l'intelligence une infranchissable barrière ». — Cf. encore p. 397, note 1. — Cf. H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste...* p. 207 sqq, p. 214-217. — V. Cherbuliez, *L'art et la nature*, Hachette, 1892, p. 20 : « La méthode des arts symboliques (architecture, musique) est l'imitation indirecte : ils remplacent les ressemblances par les analogies. Une analogie est une similitude imparfaite entre des choses d'ordre différent. »

(5) *De Verit.*, q. 2, a. 11, c.

(6) Cette analogie est désignée d'ordinaire sous le nom d'analogie extrinsèque, ou même d'analogie de proportion : Cf. Jean de S. Thomas, op. cit., t. I, p. 2, q. 13, a. 3.

tres appellent : analogie de proportion directe (1), analogie d'attribution extrinsèque (2), analogie extrinsèque d'attribution (3). Elle existe donc entre un terme et un autre qui est considéré comme le principal, ou entre deux ou plusieurs termes par rapport à un troisième avec lequel ils sont unis par un lien de causalité (4).

Ainsi, pour reprendre l'exemple classique, « sain » se dit de l'animal d'abord et formellement ; le terme ne s'applique à la nourriture et à la couleur qu'en vertu d'une attribution extrinsèque et causale : la nourriture cause la santé de l'animal, la couleur est causée par la sante, elle en est la manifestation. La formule de l'analogie d'attribution serait donc celle-ci : ce qui est intrinsèque à l'effet s'attribue, toutes proportions gardées, à la cause ; ce qui est intrinsèquement dans la cause s'attribue, toutes proportions gardées, à l'effet (5).

---

(1) S. THOMAS, *De Verit.*, q. 2, a. 11, c. ; *Comp. Theolog.*, cap. 26 (al. 27). — CAJETAN, *de nominum analogia*, c. 2. — JEAN DE S. THOMAS, *Cursus philos.-thomist.*, t. I, p. 2, q. 13, a. 3. — SERTILLANGES, *Agnosticisme et Anthropomorphisme*, p. 50-51.

(2) *Dict. théol. cath.*, fasc. IV, art. Analogie, col. 1145-1146.

(3) R. P. Jos. GREDT, *Elem. philosophiæ arist.-thomist.*, vol. 1, *Logica*, p. 145 sqq.

(4) Cf. S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 5, c. ; *Cont. Gent.* l. 1, c. 34 ; *de Pot.* q. 7, a. 7, c, in fine.

(5) Un tel procédé doit trouver sa justification dans une analyse métaphysique de la causalité. Cf. infra, p. 100. C'est parce qu'il se place au point de vue directement ontologique que Cajetan, après avoir écarté l'analogie d'inégalité, ne concède pas sans restriction à l'analogie d'attribution le nom d'analogie (Cf. CAJETAN, *de nominum analogia*, c. 2 ; *de Ente et Essentia*, c. 2 ; GENTIL, *L'analogicité de l'être*, op. cit., p. 27-31) et qu'il le réserve au contraire non seulement à l'analogie de proportion, mais à la stricte analogie de proportionnalité. — S. THOMAS (*De Verit.*, q. 2, a. 11) semble confondre pratiquement l'analogie d'attribution et l'analogie de proportion, parce que toutes deux impliquent un rapport déterminé : il cite même comme exemple d'analogie de proportion celui de la santé. Nous essayerons de trouver, dans

Les analogues d'attribution ne peuvent avoir un seul concept, ils en ont plusieurs, mais affectés d'un même caractère : en cela seul, ils diffèrent des purs équivoques.

HISTORIQUE.

Les premières origines de l'idée et de la méthode d'analogie se confondent presque avec celles de la philosophie, ou du moins de la logique.

1. Chez Aristote, en effet, la théorie est plutôt logique ou psychologique. Il distingue avec soin les ὁμώνυμα ou termes équivoques, les συνώνυμα ou termes univoques, et les termes κατ' ἀναλογίαν, qui désignent des choses proportionnellement semblables (1), et il en fait l'application à l'être et à l'unité.

2. Les Pères de l'Eglise et les écrivains chrétiens prennent à leur compte cette idée de l'analogie, mais ils la développent dans un sens original, tout nouveau, tout métaphysique, pour en faire une application rigoureusement méthodique à la connaissance du divin. Non seulement ils usent du procédé discursif de l'analogie par la combinaison des trois voies de causalité, d'éminence et de négation, mais ils emploient encore la formule même de l' « analogie », ou bien un terme équivalent. Déjà l'auteur de la Sagesse s'était servi du mot pour caractériser la repré-

---

la psychologie de la connaissance et de ses progrès, la conciliation de ces points de vue apparemment opposés (Cf. 2e partie, ch. III, p. 195).

(1) ARISTOTE, *De Categoriis*, c. 1 : édit. Firmin-Didot, tome I, p. 1. — *Poster. Anal.*, I, 10 : t. I, p. 130 ; II, 14 : t. I, p. 169 ; — *Metaph.*, XI, 4 : t. 2, p. 602 ; XIII, 6 ; t. 2, p. 637 ; — *De part. anim.*, I, 5 : t. 3, p. 227. — Cf. S. THOMAS, *In Metaph. Arist.* : l. X, leç. 1, in fine ; l. XII, leç. 4. — F. RAVAISSON, *La Métaph. d'Aristote*, t. I, p. 363.

sentation que nous nous faisons de Dieu (1). Après lui, Athénagore use du mot στοχαστικῶς (2) ; puis, à propos du même texte, S. Athanase (3), S. Grégoire de Nysse (4), S. Cyrille d'Alexandrie (5), S. Jean Chrysostome (6), le Pseudo-Denys (7), reprennent constamment le terme ἀναλόγως et ἀναλογία.

Certains Pères, il est vrai, comme Clément d'Alexandrie (8), S. Grégoire de Nysse (9), et le Pseudo-Denys (10), font aussi mention d'une théologie symbolique, d'origine nettement platonicienne et alexandrine. Mais cette connaissance de Dieu, d'un ordre supérieur, possible en cette vie, à laquelle on s'élève au moyen des symboles, par voie d'ignorance, c'est-à-dire d'éminence, et qui consiste dans l'appréhension purement intellectuelle, mystique, nullement discursive, du bien suprême, n'exclut pas la théologie démonstrative ou philosophique, par laquelle on

---

(1) *Sap.* XIII, 5 : « Ἐκ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. »

(2) ATHÉNAGORE, *Legatio pro Christianis*, 7 : P. G., t. 6, col. 904.

(3) S. ATHANASE, *Oratio cont. Gentes*, n. 44 : P. G. t. 25, col. 88.

(4) S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *cont. Eunomium*. I, XIII : P. G., t. 45, col. 916, 961.

(5) S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Thesaurus de sancta et consubstiali Trinitate*, 33 : P. G., t. 75, col. 572 : « οὕτως ἐπὶ τὸ ἴσον σχῆμα τῆς ἀναλογίας τρεχούσης » celui qui reçoit *l'image* du Fils, c'est-à-dire le Saint-Esprit, reçoit aussi par lui le Fils, et le Père qui est dans le Fils.

(6) S. JEAN CHRYSOSTOME, *in Gen.* serm. I : P. G., t. 54, col. 581.

(7) PSEUDO-DENYS, *de Divin. Nominibus*, c. 1, § 4 : P. G., t. 3, col. 592 : « Νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν, διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας, αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης... »

(8) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* V, 8 ; VI, 2 : P. G. t. 9, col. 73, 212.

(9) S. GRÉGOIRE DE NYSSE. *De beatitudinibus*, orat. 6 : P. G., t. 44, col. 1269-1272.

(10) PSEUDO-DENYS, *de Divin. Nomin.*, I, 4 ; II, 7 ; IV, 11 ; VII, 3 ; *de Myst. theol.* I, 1, sq. : P. G., t. 3, col. 592, 669, 708, 872, 997 sqq.

s'élève de la considération des créatures ou de certaines œuvres de la Providence à la notion de Dieu, et qui est une préparation nécessaire, une condition indispensable à l'autre théologie (1). Qu'elle soit discutable, et qu'on trouve que le symbolisme et l'allégorisme y tiennent une place arbitraire et excessive, il importe assez peu : l'essentiel est qu'elle n'exclut pas, qu'elle requiert même la théologie discursive et analogique.

C'est à cette théologie analogique que s'attachent surtout les Pères cappadociens dans la controverse anoméenne : tout leur effort consiste à montrer que l' ἀγεννησία n'exprime pas et ne peut exprimer adéquatement pour l'homme l'essence divine, et que cette essence ne peut être conçue avec ce caractère de simplicité absolue qui va jusqu'à exclure toute distinction, même virtuelle ; le nerf de la preuve par laquelle ils réfutent Eunomius est le recours aux dénominations κατ' ἐπίνοιαν, c'est-à-dire aux distinctions de raison qui sont à la base de la méthode d'analogie (2), l' ἐπίνοια étant une faculté de l'esprit qui permet d'aller du connu à l'inconnu par le connu.

S. Grégoire de Nysse, en particulier, semble faire du mot « analogie » et du procédé analogique un usage fréquent et régulier : non seulement il se réfère au texte de la Sagesse qui cite le terme ἀναλόγως

---

(1) Clément d'Alex. *Strom.* VI, 5 : P. G. t. 9, col. 260. — S. Grégoire de Nysse. *Orat. catechet., præf.* : P. G.. t., 45, col. 12 ; n. 12 : ibid., col. 44 ; — Pseudo-Denys, *de Divin. Nomin.* II, 5 ; IV, 1 : P. G. t. 3, col. 644, 693.

(2) S. Basile, *Adv. Eunom.*, l. 1, n. 6 : P. G., t. 29, col. 522, sqq ; S. Grégoire de Nazianze, *orat.* XXX, n. 17 : P. G., t. 36, col. 125 ; cf. XXXVIII, n° 17 : col. 317. — S. Grégoire de Nysse, *cont. Eunom.* XII : P. G.. t. 45, col. 952, 969, 1015, 1021. — Cf. Petau *de Deo*, I, ch. 7. n. 10 ; I, ch. 10.

(1), mais il entend bien raisonner par analogie, c'est-à-dire s'appuyer sur une proportion pour passer de ce qu'on connaît à ce qu'on ne connaît pas, de ce qui est inférieur à ce qui est supérieur (2) ; il découvre et signale des analogies, des proportions dans les choses, des participations à une même qualité selon des mesures diverses (3), et il n'hésite pas à s'appuyer sur le créé, sur l'homme, pour s'élever, par voie de proportion ou d'analogie, jusqu'à Dieu (4).

S. Jean Damascène, en traitant de la connaissance de Dieu, use du mot *συμβολικῶς* (5) ; mais il désigne par là les expressions métaphoriques, comme les yeux, les oreilles de Dieu ; il reste, par ailleurs, sur le terrain solide de la théologie philosophique.

Le dogme de la Création, qui préserve les Pères de tout danger de panthéisme, leur fait emprunter à Platon la doctrine de la participation (*μεθέξις*) ; il n'est pas nécessaire de montrer quels liens étroits la rattachent à la notion de l'analogie. Car cette participation des choses sensibles aux Idées, entendue au sens de Platon, est une imitation, une ressemblance (*μιμήσις* . *ὁμοίωσις*) : les Idées sont les Exemplaires, les modèles, les prototypes, et les choses sensibles en sont les copies ; les Idées se mirent dans

(1) S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, l. XII : P. G., t. 45, col. 916 : « *Εκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων κατά τινα τῶν γιγνωσκομένων ἀναλογιαν εἰς γνῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι (Θεόν)...* »

(2) Cf. *cont. Eunom.* XII : P. G., t. 45, col. 316, 384, 396.

(3) Cf. *cont. Eunom.* XII : P. G., t. 45, col. 324, où il explique le sens du mot *ἀναλόγως* : « *κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐπιθεωρουμένης ἑκάστης ἀξίας.* »

(4) Cf. *cont. Eunom.* XII : P. G., t. 45, col. 333 ; col. 945 : « *πάντα ταῦτα κοινωνίαν ἔχει καὶ ἀναλόγιαν πρὸς τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων ἃ τοῦ τινος ἀνθρώπου τὴν ἰδιότητα δείκνυσιν.* »

(5) S. Jean Damascène, *Expositio fidei orthod.*, I, 11 : P. G., t. 94, col. 841.

les choses visibles comme dans un miroir, et parviennent ainsi à se révéler, bien qu'imparfaitement. Quel que soit, dans Platon, le rapport des Idées avec l'Idée de Bien, il est certain que presque tous les Pères de l'Eglise ont interprété Platon avec leur christianisme, placé le monde des Idées dans l'Intellect divin, conçu le κοσμος νοήτος comme un système de pensées divines. C'est cette théorie que S. Augustin applique à la notion de Vérité et de Bien absolus (1) ; que l'on retrouve chez le Pseudo-Denys, même sous la forme de « l'émanation » (προοδος) ou de la participation, et qui n'est pas à entendre à la manière panthéiste de Plotin et de Proclus (2) ; que S. Anselme emploie dans l'argument dit « des degrés » (3) ; que S. Thomas traduit sous le nom d' « exemplar » ou d' « imago » (4).

3. La Scolastique n'eut besoin que de mettre en système et d'exposer avec une précision et une rigueur nouvelles les notions que les Pères avaient exploitées ; elle le fait au double point de vue logique et critique ou ontologique : toutes les écoles de théologie, thomiste, scotiste, et, plus tard, suarézienne, s'inspirent de l'analogie malgré les divergences qui les séparent (5) en même temps que

---

(1) S. Augustin, *De libero arbitrio*. l. 2, c. 3, n. 7 : P. L., t. 32, col. 1243 ; *de Trinit*., l. 8, c. 3 : P. L., t. 42, col. 949.

(2) Ps. Denys, *De divin nomin.*, V, 5 : P. G. t. 3, col. 820 ; l. 4 : P. G., t. 3, col. 589. — On retrouve l'expression dans S. Thomas, *Ia*, q. 45, a. 1.

(3) S. Anselme, *Monol.*, c. I, et c. 4 : P. L., t. 158, col. 145, 148-149.

(4) S. Thomas, *Ia*, q. 35, a. 1, ad 1 ; q. 93, a. 9. — Cf. *Ia*, q. 15, a. 2, c.

(5) S. Thomas, *Compend. Theol.*, c. 26 (al. 27) ; *De Verit.*, a. 2, a. 11 : *de Pot.*, q. 7, a. 7 ; *Ia*, q. 13 ; *Cont. Gent.*, l. 34 ; *In Metaph.*, l. 4, lect. 1. — Cajetan, *De nominum analogia*. — Jean de S. Thomas, *Cursus philos.-thomist.*, pars II, q. 13,

de l'exemplarisme platonicien et augustinien (1).

4. Avec la Renaissance et la philosophie cartésienne, la théorie de l'analogie est modifiée dans la forme, tout en restant la même dans le fond.

Descartes l'applique à la connaissance de Dieu (2), suivant la manière scolastique, et de même Malebranche (3), sans lui donner aucun développement nouveau.

Leibniz, lui, en vertu des principes directeurs de sa philosophie, fait de l'analogie un usage continuel, et la présente comme la loi, comme « le grand principe des choses naturelles » (4). Cette loi de l'analogie, d'après laquelle nous concevons toute autre existence sur le modèle de la nôtre, avec de simples différences de degrés, n'est pour Leibniz qu'une forme spéciale de la loi de continuité, est issue comme elle du principe de raison suffisante. La formation de la conscience devient une énigme, si l'on ne tient pas compte des degrés et des formes obscures de la vie psychologique, de l'inconscient. En nous-mêmes nous percevons sans cesse la succession d'états clairement conscients, obscurs et inconscients. Par analogie, nous devons nous représenter

---

a. 3 et surtout a. 5 ; q. 14, a. 5. — DUNS SCOT, *I Sent.*, dist. 8. — SUAREZ, *De Deo uno et trino*, I, c. 9, ad 2.

(1) Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summ. Theol.*, pars II, q. 3 ; q. 8 ; etc.

(2) DESCARTES, *Discours de la méthode*, 4e *partie* : « Pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder ; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. »

(3) MALEBRANCHE, *VIIIe Entretien sur la Métaph.* — *Recherche de la Vérité*, l. 3, part. 2, ch. 9. — FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, ch. 5. — Cf. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, 1870, t. I, p. 367 sqq.

(4) LEIBNIZ, *Lettre* mai 1704.

des monades à tous les degrés de clarté et d'obscurité (1) ; vues de dehors, les monades présentent un aspect qui a de l'analogie avec la nature interne; les composés symbolisent avec les simples ; les corps imitent à leur manière les âmes dont ils sont les enveloppes ; il y a entre eux harmonie préétablie.

Avec Kant, puis avec H. Spencer, l'analogie ne joue dans la connaissance qu'un rôle subsidiaire : elle se met au service du symbolisme (2).

5. Les philosophes modernes qui ont parlé de l'analogie ne la considèrent qu'au point de vue logique, comme un procédé de raisonnement, un moyen de découverte, qui consiste essentiellement à transformer une ressemblance partielle en ressemblance totale, sur des raisons plus ou moins probables ; et la valeur du raisonnement ne dépasse jamais celle de la probabilité. Il n'est qu'un des moments du travail inductif, une conception qui précède et motive la recherche, un acte de l'esprit par lequel on présume que certains faits sont la condition des autres ; ou plutôt, une telle analogie contient à la fois une induction et une déduction : une induction pour aller du fait particulier à une loi générale présumée qu'on n'exprime pas, une déduction ensuite, pour appliquer le principe général à un cas particulier : c'est une inférence du particulier au particulier. Ce raisonnement analogique a évidemment pour base une analogie de concepts : la compréhension d'un concept renfermant des éléments communs à celle d'un autre concept, on étend plus loin les ressem-

(1) Leibniz, *Lettre à Arnauld*, nov. 1686, Erdmann, 121 a ; *Nouveaux Essais*, l. 3, ch. 6, § 12. Erdmann, p. 311 : l. 4, ch. 16, § 12, Erdmann, p. 391 ; *Considérations sur le principe de vie*, Erdmann, p. 432 ; — Cf. E. Boutroux, *Monadologie de Leibniz*, Introduction : p. 42.

(2) Cf. supra.

blances, et l'on s'efforce de passer ainsi du connu à l'inconnu, de ressemblances perçues à des ressemblances encore ignorées. Tant vaut l'analogie des concepts, tant vaut le raisonnement : il s'appuie sur une analogie de proportion, et peut aller ainsi de la conjecture la plus vague à la probabilité la plus voisine de la certitude (1).

Ce n'est pas de cette analogie probable qu'il est question ici, ni non plus d'une analogie subsidiaire, au service d'un symbolisme agnostique. Il s'agit d'une théorie de l'analogie qui lui confère une valeur *objective* et certaine. Cette théorie retrouva récemment un regain d'actualité, à la suite d'une controverse qui mit aux prises les partisans du symbolisme et ceux de l'intellectualisme sur le terrain du dogme (2).

III. — Position du problème

La méthode d'analogie se pose en adversaire décidé du symbolisme ; elle le suit pas à pas aux étapes successives et dans les divers domaines de la con-

---

(1) Cf. Kant, *Logique*, ch. 3, sect. 3, § 84. — Condillac, *Art de raisonner*, liv. 4, ch. 3, Paris 1798. Œuvres, tome 8, p. 241. — Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, essai 1, ch. 4 : tome 3 des œuvres publiées par Th. Jouffroy, Paris 1828, p. 63, 64, 65-66. — Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances* t. I, ch. 4, Hachette 1851, p. 90-91, 92, 95. — Stuart Mill, *Système de Logique*, l. 4, ch. 20, Germer-Baillière, Paris 1880, t. II, p. 83, 84-85. — Ad. Franck, *Dict. des sciences philosophiques*, article « Analogie ». — Cf. Aristote, *Topiques*, l. 1, ch. 17 ; *Anal. Poster*, l. 2, ch. 14.

(2) Cf. l'enquête ouverte dans « la Quinzaine », et les diverses réponses parues soit dans la même revue soit ailleurs : v. gr. Desbuts, *La notion d'analogie*, Annales de phil. chrét., t. CLI, 1905-1906, p. 377 ; juin 1908, p. 247. — Sertillanges, *Agnosticisme ou Anthropomorphisme*, Revue de phil., févr.-août 1906, etc...; — Gardair, *l'Etre divin*, Revue de phil., juin 1906 ; etc.. etc...

naissance, parce qu'elle voit dans le symbolisme un vain expédient de la raison humaine au désespoir ; elle prétend rendre à l'esprit sa confiance en lui-même, le sentiment de sa force et de sa valeur.

Pour mener à bien cette entreprise, pour s'opposer efficacement au symbolisme, elle doit de prime abord déterminer le point de vue tout spécial auquel il faut se placer.

Car, si tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'analogie doit avoir son fondement dans la nature même des choses, que c'est l'analogie dans les choses qui doit déterminer et garantir l'analogie dans les idées ou dans les termes, il faut reconnaître aussi qu'il y a deux manières de les confronter l'une avec l'autre, de les mettre en regard, de les comparer pour les critiquer. On peut considérer l'idée analogique au point de vue statique, au terme du travail de la pensée, comme toute faite et achevée, en fonction de l'être objectif qu'elle représente : c'est ainsi que tous les logiciens et les métaphysiciens présentent l'idée d'être comme analogique, parce que, disent-ils, la « ratio essendi » ne se dit pas également de l'Etre incréé et de l'être créé, et dans l'être créé, de l'essence et de l'existence. Mais ce n'est pas ainsi que l'être apparaît d'abord à l'esprit. Il y a donc une autre manière de poser le problème : c'est de se placer au point de vue dynamique de la formation du concept analogique et de sa valeur objective croissante ; c'est de l'étudier sous son aspect psychologique *avant* de le considérer sous son aspect métaphysique ; c'est, en un mot, de traiter l'analogie, non plus comme le terme d'une démarche de l'esprit, mais dans son progrès même, dans sa formation, comme un procédé de découverte, comme un moyen d'élaborer la connaissance.

Or, si l'on veut donner à l'analogie des armes con-

tre le symbolisme, il est impossible de la présenter sous un autre aspect : il importe de bien assurer ses fondements, de garantir ses origines, puis de marquer avec soin les étapes diverses de son développement, de fixer et de définir sa valeur.

Le point de départ de la méthode, ce sont les analogies perçues dans les choses et qui déterminent dans l'esprit des analogies de pensée correspondantes ; ces analogies de pensée, fondées et calquées sur les choses, doivent autoriser l'esprit à passer, sûrement et sans erreur, *de la connaissance directe d'un terme à celle d'un autre terme qui n'est pas directement connaissable.*

Une telle méthode ne veut pas être confondue avec « le raisonnement par analogie » dont s'occupent les logiciens modernes. Elle est un procédé logique doué d'une rigueur toute scientifique, d'une certitude absolue, d'une vaste portée objective. Bien conduite, elle se juge capable de construire tout l'édifice de la connaissance, métaphysique et religieuse, naturelle et révélée, sans omettre même la science positive; de tout cet édifice elle prétend garantir la solidité, en procurant à l'esprit, non point des symboles ou des idées négatives, mais des notions *objectives* à contenu nettement *positif*.

PREMIÈRE PARTIE

THÉORIE GÉNÉRALE.
LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL ET L'ANALOGIE

CHAPITRE I

PREMIER FONDEMENT DE L'ANALOGIE.
LES CONDITIONS MÊMES DE LA CONNAISSANCE

Le symbolisme et la méthode d'analogie dans leurs rapports respectifs avec la connaissance directe et immédiate.

SOMMAIRE

I. — Toute connaissance directe et immédiate est une *intuition :* A) Point de vue logique : dualité essentielle dans la connaissance ; B) Point de vue critique : valeur représentative de la connaissance, revendiquée contre le relativisme.

II. — Le symbolisme attribue à l'intuition un domaine qui lui est étranger : A) Exposé de la théorie. — B) Réfutation : 1. Le symbolisme requiert un genre d'intuition tout à fait indéterminable et impossible. — 2. Il a tort de comparer ce nouveau genre d'intuition avec la découverte inconsciente et soudaine de la vérité scientifique, ou avec l'inspiration artistique. — 3. Ce n'est qu'un « panpsychisme », sans fondement. — 4. Il découle d'un a priori.

III. — Le symbolisme rejette sans raison les véritables objets de l'intuition : A) Intuitions dues au sens intime ou à la conscience psychologique : cause, fin, durée, substance, immobile, individu ; B) Intuitions des sens externes : étendue, mouvement local, qualités secondes ; leur valeur ; C) Intuitions intellectuelles : abstraction intuitive de l'universel direct ; sa valeur au point de vue de l'analogie.

L'Analogie se donne pour un procédé de connaissance, de découverte, d'extension et de progrès dans la connaissance. Il faut donc qu'elle parte des choses et qu'elle trouve dans une analyse critique de la connaissance objective son principe et sa justification. Car, s'il était démontré que la connaissance n'a qu'une valeur de symbole, il faudrait renoncer à tout emploi scientifique de l'analogie ; si, au contraire, elle se fonde sur des opérations de l'esprit dont la valeur objective est indubitable, si, dans son développement, elle observe avec une rigoureuse exactitude les lois mêmes de la pensée, on sera, semble-t-il, autorisé à lui reconnaître une valeur de vérité définitive, au grand dommage du symbolisme. En un mot, les analogies dans les choses déterminent et justifient les analogies dans la pensée : telle est la première base de la théorie.

I. — Toute connaissance directe est une *intuition.*

A) Point de vue *logique* : dualité essentielle de toute connaissance.

La connaissance est, de prime abord et considérée par son côté actif, une reproduction, une représentation de quelque chose dans l'esprit et par l'esprit.

1. Nécessairement et de quelque manière qu'on la comprenne ensuite, la connaissance implique et suppose un *objet :* quelques conditions préalables qu'on lui suppose, qu'on recoure à la seule activité du sujet, ou à l'imagination créatrice, ou même au sentiment et à la volonté, toujours la connaissance tend vers quelque chose, se porte vers quelque chose, vers un objet, vers un « être », vers quelque chose qui « est » de quelque façon, actuel ou possible, en tout cas, réel (1).

(1) Cf. Mgr SENTROUL, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote,* p. 33-35 : « La réalité est originairement une

En ce sens, il est vrai de dire que l'objet propre de l'intelligence n'est que « l'être », et tous les philosophes, réalistes ou idéalistes, en conviennent (1).

Par suite, il faut avancer que même dans le concept de « néant » se trouve encore de « l'être », que cette notion renferme un élément positif, à savoir la notion de « l'être » même, laquelle est logiquement antérieure à sa négation, qu'enfin cet élément fournit à la notion de « néant » une certaine consistance et comme une réalité (2), que dans l'idée du même objet conçu comme non-existant il y a plus, non moins, que dans l'idée du même objet conçu comme existant (3). On a donc le droit de dire que, dans l'or-

---

donnée immédiate... Il n'y a qu'une seule réalité qui puisse être perçue intuitivement, c'est la réalité des faits de conscience, celle plus spécialement des sensations subies. Par la sensation, nous tenons indiscutablement du réel en nous. » (p. 35). Cf. encore E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 157-159.

(1) S. Thomas : *De Verit.* q. X., a. 8 : « Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere. » Cf. ibid. q. I, a. 1, ex Avicenn. — *Cont. Gent.* II, 83. — Cte Domet de Vorges : « *Comment avons-nous l'idée d'objet?* » Revue de Phil. t. XIII, 1908. p. 485 : « La tendance propre de l'intelligence est de connaître l'être réel. » — H. Bergson : *L'évolution créatrice*, p. 308 : « On ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité. Entre penser un objet, et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence. » — E. Le Roy : *Comment se pose le problème de Dieu* : Revue de métaph. et de morale, 1907, p. 487 : « En un sens on ne pense rien que de réel, et réel est tout ce que l'on pense. »

(2) H. Bergson : *l'Evol. créat.*, p. 309 : « L'acte par lequel on déclare un objet irréel pose l'existence du réel en général. »

(3) H. Bergson, op. cit. p. 310 ; Cf. *Revue phil.*, nov. 1906. L'idée de néant est une pseudo-image ou une pseudo-idée : le néant n'est toujours imaginé ou conçu que relativement à une chose qu'on imagine à la place d'une autre ou à une idée que l'on conçoit à la place d'une autre idée. La négation est tout à fait significative à cet égard : « se représenter l'objet A inexistant ne peut consister qu'à *ajouter* quelque chose à l'idée de cet objet — ; on y ajoute, en effet, l'idée d'une *exclusion* de cet objet particulier par la réalité actuelle en général. »

dre logique comme dans l'ordre ontologique, s'il n'y avait rien, il n'y aurait pas d'idée non plus (1), et qu'il serait impossible de penser, et qu'ainsi, jusque dans l'idée de « néant » ou de « non-être » on trouve un « être » en fonction duquel on obtient du non-être une connaissance analogique (2), qu'il n'y a pas une seule idée ni une seule connaissance qui ne suppose un objet (3).

---

(1) BOSSUET, *Elév. sur les mystères :* 1re semaine, 2e Elévation : « Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ?... »

(2) KLEUTGEN, *Phil. Scol.* I, p. 79 : « Le néant ne peut être connu que par la réalité, par l'opposition de l'un et de l'autre. » — Cf. S. THOMAS, *de Verit.* q. 2, a. 11 ad 5 : « Enti et *non-enti* aliquid secundum *analogiam* convenit, quia ipsum non-ens ens dicitur analogice, ut patet IV Métaph. (com. XI). »

(3) Il n'est pas cependant permis de conclure que l'idée du « néant » absolu est tout à fait impossible, pour la bonne raison qu'il y reste toujours un élément, à savoir ce qui est pensé (*a*), ni, à fortiori, que cette idée de « néant n'est que l'idée du « Tout » (*b*), et de s'arrêter ensuite, après avoir dissous cette idée dans l'analyse, au panthéisme d'immanence. Cette grave question sera traitée plus au long dans le problème de la causalité. Qu'il suffise de faire observer ici qu'il s'agit uniquement pour l'instant de la question logique ou de la connaissance, et qu'en ce sens l'idée de néant n'enveloppe aucune contradiction ; d'ailleurs, si la critique négative susdite était fondée, ce n'est pas au panthéisme d'évolution qu'il faudrait aboutir, mais bien plutôt à un panthéisme « statique », comme celui de Parménide, puisque tout ce qui change ou évolue, même d'une façon immanente, passe du non-être à l'être.

a) H. BERGSON : op. cit. p. 302 : « On ne saurait imaginer un néant sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on agit, qu'on pense, et que quelque chose, par conséquent subsiste encore. » — Cf. E. LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu,* Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 479-480 : « L'idée » du néant est une pseudo-idée ; le néant est impensable, puisque penser le rien serait toujours penser quelque chose ou ne penser pas. » — ibid. p. 481 : « Le néant est impensable... l'idée du néant est une pseudo-idée » — ibid. p. 487 : « La pensée d'un néant ne serait qu'un néant de pensée. »

b) H. BERGSON, *l'Evolution créatrice,* p. 320 : « Cette idée de Rien... est, au fond, l'idée de Tout. »

Mais la connaissance ne suppose pas seulement un objet connu, elle suppose aussi nécessairement un *sujet* connaissant : la connaissance est la saisie de l'objet par le sujet conscient ou par l'esprit ; connaître, c'est se représenter mentalement les choses, rendre présent de nouveau l'objet saisi par l'esprit, d'une présence idéale ou « ad modum subjecti » ; ainsi comprise, la connaissance est comme un redoublement, une reproduction vitale de la chose dans l'esprit par l'acte même de l'esprit. En un mot, connaître, c'est saisir *autre chose,* mais en restant *le même* (1).

2. Ce qu'on rencontre d'abord dans toute connaissance, c'est donc une *dualité* (2). Logiquement, dans toute connaissance on trouve un double élément, le sujet et l'objet ; car la connaissance ne se termine pas à la représentation mentale de l'objet : naturellement et de son premier mouvement l'esprit connaissant tend à l'objet représenté, va jusqu'à lui ; en d'autres termes, il trouve dans son propre changement quelque chose qui lui manifeste « autre chose », et son mouvement naturel le porte au-delà de la représentation. Bien plus, l'esprit ne prend conscience de sa modification, c'est-à-dire de la représentation, que par une analyse réfléchie et très attentive; cette représentation n'est que le « medium quo », non le « medium quod » ; la modification du sujet

---

(1) S. Thomas, *in Causis,* l. 18. — Cf. Rousselot, *Intellectualisme de S. Thomas,* p. 13.

(2) Paul Gény : *Sur la position du problème de la connaissance,* Revue de Philosophie, t. XIII, 1908, p. 453 : « Le fait de connaissance n'a d'abord de sens pour nous que dans l'hypothèse d'une dualité radicale : celle du sujet qui regarde — et de l'objet qu'on regarde. »

est par un côté affective, mais par l'autre elle est purement représentative. Or, dans l'ordre purement logique, le sujet seul ne peut rendre raison de ce caractère. Cette distinction logique du sujet et de l'objet dans la connaissance, cette objectivation spontanée, suffit à débouter le subjectivisme exclusif : autrement, d'où nous viendrait l'idée d'objet (1) ? Il n'est pas possible au sujet de s'enfermer en lui-même et de chercher ensuite comment il est capable de connaître ; il faut de toute nécessité garder intacts et sans confusion les deux termes du rapport, puisque une telle distinction logique a, dans l'espèce, une valeur réelle.

B) Point de vue *critique :* valeur représentative de la connaissance opposée au relativisme.

Tout le monde est d'accord, tant qu'on se borne à la question logique de la connaissance ; les désaccords surviennent quand on aborde la question critique ou métaphysique de l'objectivité, de la valeur représentative de l'idée. Le relativisme soutient que la connaissance est essentiellement et radicalement relative au sujet, qu'elle est à tel point subjective que l'intuition elle-même, à quelque genre qu'elle appartienne, est, en vertu de la part et de l'influence du sujet dans la connaissance, une représentation de l'objet nécessairement déformée, et qu'il n'y a pas moyen d'éviter cette déformation. Il prétend même que la critique de Kant a résolu le

(1) P. GÉNY, loc. cit. p. 453 : « Si toute connaissance suppose un objet constitué, prêt à être regardé, il pourrait bien se faire que le problème de l'objectivité ne trouvât même plus d'entrée en philosophie, fût totalement dépourvu de sens... » — p. 455 ; « connaissance... union préalable du sujet et de l'objet ; mais union n'est pas identité. »

problème et définitivement tranché la question (1) : comme les catégories sont en quelque sorte des formes subjectives qui s'imposent aux choses, comme le sujet ne peut se soustraire à leurs conditions d'exercice, il n'y a point de correspondance possible ou du moins vérifiable entre l'objet et le sujet, on ne connaît que la représentation subjective : penser, c'est conditionner (2).

Or il s'en faut de beaucoup que le relativisme soit indiscutable. Sans aucun doute, il faut avouer que, la connaissance étant une présence idéale de l'objet dans le sujet, une assimilation vitale du sujet à l'objet, nécessairement le sujet joue un rôle dans la connaissance : si la connaissance est un acte vital, et donc immanent, le connu est reçu dans le connaissant « ad modum cognoscentis » ; en ce sens, on a raison de dire que l'on ne connaît que ce qu'on est (3). Le philosophie scolastique fait sa part au sujet dans la connaissance, quand elle dit que le connaissant devient en quelque façon autre chose sans

---

(1) A. Sabatier, *Esquisse...* p. 359 : « Les esprits qui pensent se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. »

(2) Cf. W. James, *le Pragmatisme.* p. 224 : « Nous recevons le bloc de marbre, mais nous sculptons nous-mêmes la statue. » — p. 225 : « Une réalité « indépendante » de la pensée humaine est donc une chose qui ne semble pas facile à découvrir. Elle se réduit à la notion de ce qui commence tout juste à se faire sentir et n'a pas encore reçu un nom ; ou bien elle se réduit à quelque « présence » que l'on suppose donnée dès l'origine et toujours sentie, mais sans qu'aucune croyance relative à cette présence soit encore apparue, sans qu'aucune conception ayant quelque chose d'humain lui ait encore été appliquée. » — p. 230 : « Impossible d'extirper la part de l'homme dans la réalité. » — Cf. p. 165-193, 242-244, 254. — Cf. E. Le Roy, *Sur la nouvelle philosophie,* Revue de métaph. et mor. 1901, p. 323-324.

(3) Cf. S. Thomas, *De Verit.* q. 2, a. 2 ; *Ia.* q. 12, a. 4. — Garrigou-Lagrange, *Le sens commun...* p. 256, note 1.

cesser d'être lui-même, ou que le semblable est connu par le semblable (1); elle ose même déclarer qu'il y a dans l'esprit une prédisposition à des idées déterminées grâce auxquelles la connaissance fait ensuite des progrès plus faciles (2).

Cependant, si le sujet ne connaît vraiment que ce qu'il est, la question est de savoir s'il n'y a pas plusieurs manières d'être quelque chose, et quel est ce rôle du sujet dans la connaissance, et s'il est vrai que cette fonction du sujet a pour résultat de déformer l'objet (3). Or ces conditions subjectives n'empêchent nullement la connaissance d'être par ailleurs passive (4) ; l'immanence vitale de la connaissance n'empêche pas le passage à autre chose ; elle est même la condition de ce passage, puisque nous ne connaissons autre chose qu'en devenant pour ainsi dire autre chose. La connaissance est donc plus qu'un contact, plus que l'impression du sceau sur la cire; elle est un acte vital, qui jette le sujet hors de lui, au-dehors; la saisie de l'objet par le sujet, la représentation, est et doit être nécessairement une *assimilation*. L'esprit ne s'assimile pas les objets, puisque l'objet reste toujours le même et indépendant de l'esprit ; c'est au contraire le sujet qui devient autre chose ou objet, d'une manière « intentionnelle » : « fit aliud in quantum aliud » (5).

---

(1) SERTILLANGES, *Saint Thomas*, II, p. 106-107.

(2) S. THOMAS, *De Verit.* q. 11, a. 1, c. « Dicendum est de scientiæ acquisitione quod pæexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas... »

(3) SERTILLANGES, op. cit. p. 100-102.

(4) S. THOMAS, *De Verit.* q. 12, a. 1, ad 1 in contr. : « Intelligere quoddam pati est, ut dicitur in III de Anima, com. XII.

(5) S. THOMAS, *Ia*, q. 14, a. 1. — Cf. ARISTOTE, *De anima* I. 2, c. 12 ; l. III, c. 8. — S. THOMAS, *De Verit.*, q. 7, a. 5, ad 2 :

Ainsi la connaissance est avant tout *union* de l'objet et du sujet : elle dépend du sujet, mais aussi de l'objet. Bien plus, puisque la connaissance est la représentation de l'objet dans le sujet, rien n'empêche qu'il y ait ressemblance ou coïncidence totale de l'objet dans le sujet, sans aucune déformation provenant du sujet. Car, à supposer que le sujet intervînt d'une manière tellement active qu'il déformât la représentation de l'objet, cette activité du sujet surviendrait avant l'acte même de la connaissance, et serait inconsciente ; par conséquent, quels que fussent les intermédiaires supposés entre le sujet et l'objet, comme cette déformation de l'objet par le sujet précéderait la connaissance, en fin de compte et dans l'acte même de la connaissance, l'objet apparaîtrait nécessairement sans aucun intermédiaire : ce n'est qu'à ce moment en effet qu'il deviendrait vraiment objet pour le sujet connaissant, et comme tel il produirait dans l'esprit sa ressemblance totale (1). Ainsi, quelle que soit la théorie de la con-

---

« Repræsentare aliquid est similitudinem ejus continere. Duplex autem est rei similitudo : una quæ est factiva rei, sicut quæ est in intellectu practico ; et per modum hujus similitudinis primum potest repraesentare secundum ; alia autem est similitudo accepta a re cujus est ; et per hunc modum posterius repræsentat primum et non e converso. » — *De Verit.* q. 2, a. 8, ad 2 : « Cognitio quæ accipitur a rebus cognitis consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus ». — Cf. ibid., c. — *Cont. Gent.* I, 54 : « Similitudo cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur ». — Cajetan, *in Iam.*, q. 79, a. 2, n. xix : Ex intellectu et intelligibili fit aliquid magis unum quam ex materia et forma (quia materia non fit forma sed tantum eam accipit). Anima, ut Averroes optime dixit in III de anima, com. v. non sic recipit cognoscibile ut ex eis fiat compositum cognoscens, sed ipsa anima efficitur ipsum cognoscibile, et sic facta in actu agit ». — Cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*... p. 142, note 1. — Sertillanges, *Saint Thomas*, II, p. 98-99.

(1) Cf. Cl. Piat, *l'Idée*, p. 6 ; *Insuffisance des philosophies de*

naissance, qu'elle procède de l'idéalisme ou du matérialisme, du subjectivisme ou de l'objectivisme, du réalisme ou du symbolisme, qu'on fasse même intervenir je ne sais quelle préoccupation utilitaire (1), nous ne pouvons pas ne pas arriver enfin à un point où l'objet et le sujet coïncident dans une représentation unique, laquelle est à la ressemblance totale de l'objet. Le sujet agit dans la connaissance, mais il est d'abord passif en présence de l'objet, et son action est plutôt une réaction, qui ne s'étend pas au-delà de l'action reçue de l'objet, qui progresse par l'influence de l'objet auquel il s'assimile davantage. Dans la connaissance, le sujet connaissant devient « l'autre », dans la mesure où cet « autre » est ou apparaît : or, dans la présente question, être ou apparaître, c'est tout un ; le sujet devient « l'autre » dans la mesure où il reçoit en lui l'action de cet « autre », il n'ajoute rien de lui à l'objet. Supposer le contraire serait gratuit. Ainsi comprise, la connaissance est vraie et objective, nullement subjective ; elle parvient à l'*être* même, et non seulement au phénomène, puisque l'objet ainsi atteint est hors du sujet. On a donc le droit de définir la vérité « adaequatio rei et intellectus », en ce sens que tout ce qui est dans le sujet connaissant est aussi dans l'objet, mais non en ce sens que tout ce qui est dans l'objet est dans le sujet (2) ; bien que la vérité soit dans le jugement, cet accord du sujet et de l'objet, avant d'être affirmé, est déjà donné,

---

l'intuition, p. 49, 58 ; — H. Dehove, *Le réalisme thomiste et l'idéalisme kantien...* p. 19, note 1.

(1) E. Le Roy, *Science et philosophie*, Revue de métaph. et de mor. 1899, p. 378 sqq.

(2) S. Thomas, *de Verit.*, q. 2, a. 1 : « Conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repræsentat per quamdam assimilationem rem intellectam. »

existe déjà ; tous les éléments de la connaissance se trouvent dans le connu. Il est permis de conclure que l'idée même de la connaissance implique essentiellement l'idée de ressemblance, de conformité à l'objet, d'objectivité. On peut juger mystérieuse cette opération ; on n'a pas le droit de lui refuser une valeur réelle.

Cette connaissance immédiate et directe s'appelle l'*intuition*, car elle est une vision. Connaître, c'est voir, et c'est voir ce qui est, immédiatement. Toutes les autres connaissances se ramènent à l'intuition, et ne valent qu'autant que vaut cette intuition. Par exemple, le raisonnement n'est qu'une série d'intuitions bien liées, dans lesquelles l'évidence passe de l'une à l'autre, jusqu'à la conclusion. A noter, cependant, que cette vision est spirituelle, intérieure, sans organe, que cette évidence n'est pas l'éclat d'un objet éclairé d'une lumière physique, que ces expressions ne s'emploient que par analogie avec la vision oculaire (1).

Une telle intuition présente tous les caractères que la plus sévère critique est en droit d'exiger de la connaissance (2). C'est d'elle que procèdent également la théorie dogmatique de la connaissance et la théorie du symbolisme ; et c'est un des services rendus par la philosophie d'aujourd'hui, dite « nouvelle », d'a-

(1) S. Thomas. *Cont. Gent.* III, 53, 4°, sub fine : « Quia in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomine ad intelligibilem cognitionem transsumimus et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior ; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio ; et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt. »

(2) L'intuition, quelle que soit sa nature, est susceptible de degrés divers. — Cf. S. Thomas, *Ia*, q. 62, a. 9 ; *Ia*. q. 12, a. 6, etc.

voir reconnu l'importance de cette intuition et de l'avoir mise en lumière (1).

II. — Le symbolisme assigne à l'intuition un domaine qui lui est étranger.

A) *Exposé de la théorie.* — L'immanentisme va plus loin, et bien qu'il convienne que la connaissance est l'union et l'harmonie du sujet et de l'objet, bien qu'il reconnaisse que ces deux termes sont logiquement distincts, la question ne lui semble pas pour cela résolue (2). Il se pourrait, en effet, que cette distinction, qui est impliquée dans tout acte originel de la connaissance, ne fût que logique, et qu'en fin de compte elle se ramenât à une unité réelle, à une identité du sujet et de l'objet.

D'après l'immanentisme, il en est justement ainsi (3) : non seulement le sujet connaît par lui-même, mais encore il ne connaît que lui-même : nous ne

---

(1) H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Revue de métaph. et de mor. 1903, p. 33, 35 : « Les doctrines qui ont un fond d'intuition échappent à la critique kantienne dans la mesure même où elles sont intuitives. » — Cf. *Matière et Mémoire*, p. 203, 205, 207.

Cette nouvelle doctrine de l'intuition s'oppose à l'intellectualisme : l'intellectualisme n'est pour M. Bergson et M. Le Roy que la philosophie de Kant, l'autre, l'intellectualisme objectif, étant depuis longtemps périmé. (Cf. E. Le Roy : *Sur la nouvelle philosophie*, Revue de métaph. et de mor. 1901, p. 326).

(2) E. Le Roy : *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de métaph. et de mor. 1907, p. 487 : « Le problème est de définir en chaque cas le *comment* et le *combien* du réel. »

(3) E. Le Roy, *Sur la nouvelle philos.*, Revue de métaph. et de mor. 1901, p. 324 : « Les relativistes obtiennent leurs conclusions en partant, à mon sens, d'un mauvais énoncé du problème. Ils conçoivent, en effet, ici un sujet pur et là un objet pur, pour examiner ensuite comment ces termes antinomiques pourraient entrer en rapport. Bien entendu, ils ne trouvent aucun moyen : la question était posée de manière à rester nécessairement sans réponse. »

pouvons penser que la pensée (1), la pensée ne peut être qu'absolument immanente (2), il n'y a rien que d'intérieur (3), tout implique tout (4) ; le connaissant renferme en lui ou au fond de la subconscience, tout le connaissable ; et comme il ne peut connaître que lui-même, il ne peut connaître tout qu'à la condition d'être tout : il n'y a pas de distinction réelle entre l'objet pur et le sujet pur dans la connaissance, il n'y a pas d'action transitive, mais action immanente du sujet et de l'objet, il y a unité, non union (5), le monde entier est de nature psychi-

---

(1) H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 276 : « Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant... puisque nous ne pouvons penser que la pensée... dire qu'il y a autre chose que la pensée, c'est donc une affirmation qui ne peut avoir de sens. »

(2) E. Le Roy, Dogme et Critique, p. 9-10 : Le principe d'immanence n'a pas toujours été bien compris... on peut dire qu'en avoir pris une conscience claire est le résultat essentiel de la philosophie moderne ; qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes; qui ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a pas le sens philosophique... » — Cf. ibid. p. 47-48, p. 112; *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de métaph. et mor. 1907, p. 132, 134.

(3) Bergson, *Introd. à la Métaph.*, Revue de métaph. et de mor. janv. 1903 ; *Evol. créatrice*, p. 192 : « C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment ». — p. 193 : « On verra que le problème de la connaissance, pris de ce biais, ne fait qu'un avec le problème métaphysique, et que l'un et l'autre relèvent alors de l'expérience. » — E. Le Roy, *Sur la nouvelle philosophie*. Revue de métaph. et de mor., 1901, p. 314. — *Un positivisme nouveau*, ibid., 1901, p. 152-153. — Cf. Mgr Farges. *La philosophie de M. Bergson*, exposé et critique, 1912, p. 388-409 ; p. 425, note 1.

(4) H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 249. — E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 9 : « La réalité n'est pas faite de pièces distinctes, juxtaposées ; tout est intérieur à tout ; dans le moindre détail de la nature et de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme et la totalité de ses puissances. »

(5) E. Le Roy. *Sur la nouv. philos.*, Revue de métaph. et de mor., 1901, p. 324, 422.

que (1) (panthéisme idéaliste) ; l'esprit tire peu à peu de l'obscurité de la subconscience à la lumière de la conscience claire toutes les richesses enfermées en son sein (2). En outre, comme il n'y a pas d'action transitive, l'acte ne peut précéder la puissance, le devenir est l'unique et la vraie réalité (3) (phénoménisme), ce qui devient est meilleur et plus parfait que ce qui est (dynamisme absolu), la continuité est la loi unique du réel et de la connaissance (4), le devenir est l'objet propre et unique de l'intuition, et cette intuition n'est pas extérieure à son objet, elle est comme une pensée profonde qui pénètre le réel et le saisit par le dedans (5), la pensée est d'abord action, et par suite elle est en perpétuel devenir (6) ; les catégories de notre esprit ne font que fixer et pour ainsi dire immobiliser le réel, elles nous empêchent de le saisir comme il est, dans sa nature essentiellement fluente ; l'universel n'existe pas, les concepts de notre esprit ne sont que des manières, qui

---

(1) H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 276. — H. Bergson, *matière et mémoire*, p. 154 ; Cf. p. 23, p. 256, p. 262. — E. Le Roy, *Sur la nouvelle philosophie*, Revue de métaph. et mor. 1901, p. 414, 422, 423, 424. — *Dogme et Critique*, p. 47-48 ; p. 112.

(2) E. Le Roy, *Sur la nouvelle philosophie*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 299-300, p. 306.

(3) H. Bergson : *l'Evolution créatrice*, p. 270 : « Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. »

(4) E. Le Roy, *Sur la nouvelle philos.*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 418 : « Le devenir est la seule réalité concrète que révèle l'intuition immédiate... »

(5) H. Bergson, *l'Evol. créatr.* p. 258-260. — E. Le Roy, *Un positivisme nouveau*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 151, 152, 153 ; *Sur la nouv. philos.*, ibid. p. 297, 314.

(6) E. Le Roy, *Un posit. nouveau*, loc. cit. p. 149 : « L'ancien positivisme... croyait trop aisément que toute évidence spontanée est intuition pure, toute expérience, même fragmentaire, contact immédiat du réel... L'homme commence par agir avant de s'appliquer à savoir. »

nous sont propres, relatives, imparfaites, de connaître les choses, ils ne sont que des symboles, nullement des ressemblances ou des représentations (nominalisme) (1) ; le discours garde cependant son utilité, il est même nécessaire pour éprouver et prouver l'intuition, pour la communiquer aux autres hommes, mais son rôle n'est qu'inférieur, symbolique et provisoire (2).

B) *Réfutation.* — 1. Le symbolisme fait appel à un genre d'*intuition* tout à fait *indéterminable* et *impossible.*

a) Sans doute nous devons admettre une certaine immanence de tout le connaissable dans le sujet ; S. Thomas la reconnaît, quand il déclare que le connaissant est en puissance semblable à tout le connaissable (3). Mais cette immanence de la connaissance n'est que relative. Penser c'est agir, et la pensée procède de l'activité même du sujet connaissant, mais, à un autre point de vue, au point de vue de l'objectivité ou de la représentation, la pensée est plutôt une réaction, et en ce sens, dans sa première phase, elle est plutôt passive. Il n'y a pas de rai-

---

(1) E. Le Roy, *Sur la nouv. phil.*, loc. cit. p. 428.

(2) H. Bergson, *l'Evol. créatr.* p. 259 : « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes... La dialectique n'est qu'une détente de l'intuition. » — Cf. E. Le Roy, *Sur la nouv. phil.*, loc. cit. p. 298 : « Le discours sert à rendre la connaissance communicable sans la produire. » ; ibid. p. 306, 309, 321, 326 ; *Un positiv. nouveau*, loc. cit., p. 147. — *Dogme et critique*, p. 150.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 14, a. 2. — Cf. Sertillanges, *Saint Thomas*, II, p. 107 : « Il admet que l'âme contient en puissance les natures que ses conceptions intellectuelles successives y feront reconnaître. Ce que l'âme deviendra, il faut qu'elle le *soit en pouvoir*, et qui la connaîtrait à fond y pourrait donc trouver comme en creux l'universalité des choses... » Cf. ibid. p. 105-106.

son suffisante pour nier ce caractère de la connaissance : que la connaissance enveloppe un mystère, que la raison intime de ce contact entre l'intérieur et l'extérieur nous échappe, il n'en faut pas moins, avant tout, respecter les faits. Or tels sont les faits :

Dans la connaissance « l'autre » est connu comme « *autre* » : il faut rendre raison de cette dualité au moins logique, car d'où vient que nous apercevons deux éléments, à savoir le sujet et l'objet, si vraiment, dans la réalité, ils n'étaient qu'un ? Cette distinction logique, ou cette dualité, ne s'explique point par elle-même : on ne comprend pas qu'un être qui est « le même » s'apparaisse à lui-même comme « autre » ; et si l'objet, ce qui est connu, provient de l'activité subconsciente et créatrice du sujet, alors cette partie du moi nous apparaît comme un non-moi, et la difficulté semble tout aussi grande d'expliquer la fusion, dans la connaissance, de ces deux termes distincts ; n'est-il pas plus simple et plus conforme aux données de l'expérience de recourir aussitôt au non-moi ? Dira-t-on que, dans le premier cas, la distinction, restant purement logique, ne nous fait pas sortir des limites même de la connaissance ? Soit, mais alors d'où vient encore cette distinction logique au sein d'une unité réelle ? A supposer que le sujet seul existe, est-ce que la notion d'objet nous arrive comme une création *ex nihilo*, ou plutôt comme une production sans cause ? Et même, dans le pragmatisme intuitionniste, ce n'est pas l'objet, c'est le sujet qui s'évanouit, puisqu'il perd conscience de lui-même pour s'absorber dans la pensée universelle; en d'autres termes, l'objet est connu sans sujet (1).

---

(1) Cf. Card. Mercier, *Critériologie générale*, p. 42-43, sqq. — W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 49 : « Il semble qu'il y ait dans la vie consciente de l'homme un sentiment

b) De plus, dans la connaissance, l'objet ou « l'autre » est connu de nous comme *extérieur*. D'où nous viendrait la connaissance de ce caractère, si vraiment la connaissance était absolument immanente ou intérieure ? Que cette extériorité soit, pour l'instant, purement logique, ce n'en est pas moins une « extériorité ». Si la connaissance est comme le contact de deux cercles, de l'objet et du sujet, est-ce que le point de contact ne sera pas interprété par le sujet comme subjectif, aussi longtemps qu'il n'y aura pas de caractère objectif dans la connaissance ? (1). Il faut bien trouver à cette

---

de la réalité, à la fois plus profond et plus général qu'aucun de nos sens spéciaux, qui seuls, d'après la psychologie courante, nous révéleraient directement l'existence des choses. S'il en est ainsi, nos divers sens, pour nous faire agir, devraient d'abord éveiller en nous ce sentiment de la réalité ; mais, si toute autre influence, celle d'une idée par exemple, pouvait la susciter, elle nous apparaîtrait avec la réalité qui est d'ordinaire le privilège des objets sensibles. » — Cf. encore, p. 416, 417.

(1) Il faut donc dépasser le « cogito » cartésien. Cf. DOMET DE VORGES, *Comment avons-nous l'idée d'objet* ? Revue de Phil. t. XIII, 1908, p. 475-476 : « J'ai vu qui je suis, parce que je me suis vu dans cet acte qui est ma pensée... Quel a pu être l'objet de ce premier acte, antérieur logiquement à la connaissance et au raisonnement ? Ce n'a pu être notre propre moi, car nous n'avons aucune connaissance de notre nature, sinon par nos actes. Il a donc fallu que l'objet du premier acte de notre intelligence fût un corps, et comme l'intelligence est essentiellement la faculté de l'être, nous avons dû d'abord connaître ce corps comme un être, comme quelque chose d'existant... » ; p. 477 : « Ainsi la théorie remonte non seulement jusqu'à l'intuition de notre propre pensée, mais jusqu'à l'intuition de l'objet premier de cette pensée et assure ainsi l'objectivité du monde extérieur... La connaissance directe et concrète ne s'accomplit que par le concours des deux facultés (sens et intellect). L'intuition n'est pas supprimée... Elle est seulement reportée sur une faculté plus haute où elle trouve la plus solide garantie, la certitude qu'a l'intelligence elle-même de son objectivité. » — M. BERGSON est pour le réalisme, quand il admet la perception immédiate des qualités secondes, et la perception immédiate de l'extérieur. — Cf. *Matière et mémoire*, p. 3, p. 37 ; *Evolution créatrice*, p. 316.

notion d'extériorité une raison suffisante : cette raison n'est point dans le sujet. On ne voit donc plus pourquoi une réalité étrangère à la pensée serait contradictoire (1) ; il faut dépasser l'idée même du phénomène cognitif, puisque l'objectivité de l'objet nous apparaît avant la représentation, bien loin de ne lui être ajoutée qu'ensuite (2) ; aucun raisonnement, aucune utilité pratique ne peut nous amener à conclure à cette objectivité, si l'on ne connaît de prime abord que la seule pensée, que le seul sujet connaissant. Il est vrai que l'objet extérieur ne nous apparaît réel et extérieur que dans et par la connaissance, mais, comme on va le voir, la pensée ou la représentation n'est que le « *medium quo* », non le « *medium quod* ». Aussi ne faut-il pas s'étonner, si les immanentistes sont conduits à reconnaître cette objectivité, quand ils appellent la réalité une

(1) Cf. H. DEHOVE, *Critique Kantienne des preuves de l'exist. de Dieu*, p. 61, note 2.

(2) E. LE ROY : *Comment se pose le problème de Dieu :* Revue de métaph. et de mor. 1907, p. 487 : « Le sens commun se figure que le caractère de réalité peut être défini une fois pour toutes, exprimé par une formule qui serait valable uniformément pour toutes les circonstances. D'où vient cette illusion ? De ce que, toujours utilitaire, le sens commun professe d'instinct une métaphysique réaliste. A ce point de vue, affirmer un objet comme réel est autre et plus que le penser, même intégralement ; c'est, à la représentation de son contenu, *joindre* un acte sui generis d'appréhension par lequel est saisi dans l'objet un élément *additionnel* qui pourtant n'ajoute rien au contenu précédent. Ainsi la pensée est tenue pour indifférente en soi à la réalité ou à l'irréalité de ces conceptions. Quand elle conclut à la réalité de son objet, elle n'apprend rien de nouveau sur lui, je veux dire qu'elle n'en modifie pas l'idée, mais simplement considère qu'à cette idée correspond au dehors d'elle je ne sais quelle « position » qui n'est plus de son ressort. (Le sens commun) déclare en somme réel, avant tout, ce qui sert pratiquement : l'utilité joue donc pour lui le rôle d'un dénominateur commun. » Cf. encore *Dogme et Critique*, p. 157-159, p. 374.

« présence inévitable » (1) : car d'où vient que certaines idées possèdent ce caractère, et d'autres non ? Serait-ce une réponse suffisante, que d'assurer qu'on ne comprend rien à la théorie quand on la rejette? (2).

Il faut aller plus loin. L'extériorité de l'objet n'est pas seulement logique, elle est réelle. Que la notion d'extériorité précède dans l'esprit l'idée d'immanence, la preuve en est dans ce fait que *chronologiquement* la connaissance se porte hors du sujet avant de se reporter au-dedans, autrement dit, la connaissance d'un objet extérieur précède la connaissance subjective. Les sens, au début de notre vie psychologique, nous répandent tout entiers au dehors. L'enfant se tourne tout entier vers les choses avant de prendre de lui-même une conscience réfléchie (3). La vie des peuples ressemble à celle de l'enfant (4) : à l'origine, elle se porte aussi toute au dehors, et l'imagination, avide de contempler les choses, se donne libre carrière; puis, avec les progrès de l'éducation et de la civilisation, l'âme arrive à la conscience réfléchie : de là vient que, dans l'histoire de toutes les littératures qui se sont déve-

---

(1) E. Le Roy, loc. cit. p. 488 : « Le réel se définit par ces deux caractères : résistance à la dissolution critique et fécondité inexhaustible et durable » ; p. 489 : « Une chose quelconque est affirmée réelle pour autant qu'elle se manifeste comme une *présence inévitable.* »

(2) E. Le Roy : *Dogme et Critique*, p. 9-10. — Cf. L. Brunschvicg, *La philosophie nouvelle et l'intellectualisme*, Revue de métaph. et de mor., p. 433.

(3) H. Spencer, *Principes de psychologie*, trad. Ribot-Espinas. t. II, p. 386 sqq. — Cf. *Dict. Apol.*, fasc. VIII, art. *Idéalisme*, col. 561-562.

(4) Pascal, *Fragment d'un traité sur le vide*, édit. Brunschvicg, p. 80 : « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement ».

loppées d'un mouvement spontané, le genre épique apparaît toujours avant la poésie lyrique.

Le symbolisme recourt, il est vrai, pour expliquer ce fait, à une raison tirée du système luimême; il distingue un stade de la connaissance informe et confuse, un stade « prélogique », où l'enfant, avant de réfléchir, acquiert pour ainsi dire la matière de ses idées, et vit tout entier dans l'extérieur, qui lui apparaît comme un « continu » confus avec seulement quelques points distincts. D'après lui, l'enfant pratique dans cette matière un « morcelagé », il se fait une construction mentale de cet univers extérieur, se forme son moi, et grâce à ce moi, distingue, — sans séparer, car la division existe déjà —, pour les besoins de son action et les changements soudains du spectacle, des objets nombreux et divers, puis associe, vérifie, reconstruit à son usage personnel les données des sens; ce développement s'arrête bientôt à la connaissance distincte du moi. — Mais la tentative est vaine, car ce stade « prélogique », cette connaissance « pure », « projective », « protoplasmique », « adualistique », « présentative », où l'objet n'apparaît pas comme tel, qui est dépourvue de tout caractère objectif, enveloppe une grave confusion. Sans doute l'objet n'apparaît pas constitué, distinct du reste, opposé au sujet; mais il renferme déjà confusément un caractère objectif : le sujet saisit dans l'objet quelque chose qui est devant lui. C'est de là que dérive aussitôt la dualité de l'objet et du sujet; si cette marque faisait défaut, d'où nous viendrait l'idée d'extériorité ? (1). Les animaux peuvent s'arrêter à ce stade adualistique, leur connaissance peut n'être

(1) Paul Gény, *Sur la position du problème de la connaissance*, Revue de phil. t. XIII, 1908, p. 456-458.

qu'un rêve, une suite d'images plus ou moins cohérentes qui s'enchaînent par leur propre force ; ils peuvent ne pas aller au-delà de cette connaissance, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir de juger, c'est-à-dire de distinguer, de saisir comme distinctes les choses déjà distinctes (1). Mais l'enfant, lui, est de beaucoup supérieur à l'animal : il perçoit déjà, d'une certaine façon, dans l'acte de la connaissance, un sujet et un objet ; si le sujet et l'objet n'étaient pas déjà distincts, impossible de savoir comment cette distinction peut naître dans la conscience, de quel besoin, de quelle utilité elle peut découler, d'où vient cette création *ex nihilo*. Pourquoi l'un serait-il, dans l'esprit, antérieur au multiple? pourquoi le multiple ne nous apparaîtrait-il pas comme tel? Il est vrai que le multiple a sa raison dans l'un, mais la seule question est tout entière de savoir si nous faisons du multiple avec de l'un, ou si nous ne retrouvons pas plutôt dans le multiple l'un déjà existant. En d'autres termes, l'unité seule est-elle dans les choses, et la multiplicité est-elle notre œuvre ? Ou bien cette multiplicité et cette unité ne procèdent-elles pas d'une nature supérieure, qui a établi à la fois les lois des choses et les lois de l'esprit ? On n'a pas le droit de résoudre la question *a priori* (2), ni de choisir entre Parménide et Héraclite; ce n'est pas de théories, c'est de faits qu'il s'agit; or le fait. c'est la distinction, confuse ou précise, obscure ou claire, du connu et du connaissant, puis c'est l'union des deux dans l'acte même de la connaissance. De ce respect des faits procède l'intellectualisme (3).

---

(1) V. Cherbuliez, *L'art et la nature*, p. 160 : « La première condition pour percevoir nettement les choses, c'est de nous en distinguer tout à fait. »

(2) Sertillanges, *Saint Thomas*, t. II, p. 107.

(3) Comte Domet de Vorges, *Comment avons-nous l'idée d'objet ?* Revue de Ph'l. t. XIII, 1908, p. 487 : « La théorie en cause

D'où viendrait l'idée d' « autre », si tout était un ? D'où viendrait l'idée d' « extérieur », si la connaissance était absolument immanente? Et quelle pourrait bien être, au début de notre vie intellectuelle, l'utilité pratique, invoquée par le symbolisme ?

Il ne faut donc pas s'étonner si toujours, dans le cours de notre vie intellectuelle, nous demeurons dépendants de ces commencements. Comme notre connaissance débute par les sens, les images sensibles sont perpétuellement, sans nulle exception, la condition nécessaire de toutes nos idées. Quelle pourrait bien être la raison de ce fait, si la connaissance n'était qu'immanente? Tous les Pères, grecs et latins, sont d'accord pour affirmer la priorité de la connaissance du dehors et la nécessité des images (1). Les Pères Cappadociens en particulier ne doutent pas que c'est sur ce point qu'il faut attaquer les Eunoméens pour réfuter leurs erreurs. S. Thomas suit les Pères, et pense exactement comme

affirme l'objectivité de l'idée d'être, comme prise de l'être réel, terme nécessaire de l'acte fondamental de connaissance. » — SERTILLANGES, *Saint-Thomas*, ibid. p. 110 : « L'attitude thomiste est toute contraire (à celle du Cogito). Le point de départ est ici l'*intuition objective*... »

(1) Cf. TERTULLIEN, *de Anima*, c. 18 : P. L., t. 2, col. 679 ; ORIGÈNE, *Contra Celsum*, I. VII, n. 37 : P. G., t. 11, col. 1473 ; *de principiis*, l. IV, n. 37 : P. G., t. 11, col. 412 ; — S. ATHANASE, *Cont. Gent.*, n. 35 : P. G., t. 25, col. 70 ; — S. BASILE, *epist. 234* et *235* : P. G., t. 32, col. 869, 872 ; — S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *or.* 28, al. 34, n. 3-21, surtout, n. 12, 13 : P. G., t. 36, col. 41 sqq (cf. DE RÉGNON, *Etudes sur la Trinite*, 1re série, p. 38) ; — S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Cont. Eunom.*, I. I., I. XII : P. G., t. 45, col. 992 ; — S. AUGUSTIN, *de Genesi ad litteram*, l. IV, c. 32, n. 49 : P. L., t. 34, col. 316 ; — S. CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, assert. 31 : P. G., t. 75, col. 452 ; — Ps. DENYS, *de divin. nomin.*, c. 1, § 4 : P. G., t. 3, col. 592 ; — S. JEAN DAMASCÈNE, *de fide orthod.* I, c. 4 : P. G., t. 94, col. 800 ; *de imaginibus*, or. 1, n. 11 : P. G., t. 94, col. 1241 ; — Cf. PETAU, *de Deo*, l. 1, c. 5, n. 2, n. 4, 5, 6, et surtout 7.

eux (1) ; il observe même que la connaissance de l'âme n'est possible qu'en dépendance des sens externes, que nous ne nous connaissons que dans et par nos actes, et que nos actes se terminent toujours à un objet extérieur et sensible (2) ; sans doute, il distingue avec soin, dans la connaissance de l'âme, ou plutôt dans la connaissance des phénomènes de conscience, deux étapes différentes : « *quia cognoscere aliquid est actu et habitu* » (3), et il avoue que l'âme peut avoir d'elle-même une connaissance habituelle avant l'exercice des sens (4), mais quand il s'agit de la connaissance actuelle, il est d'un autre avis (5), parce que l'âme ne se connaît alors que par ses actes (6).

---

(1) « Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat. » (Cf. *De Verit.*, q. 10, a. 6 ; *Ia*, q. 84, a. 7. — Cf. *De Verit.* q. 10, a. 9, c : « Actio intellectus nostri primo tendit in ea quæ per phantasmata apprenhenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum... »

(2) S. Thomas, *De Verit.* q. 1, a. 1, et a. 9. — Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*... p. 254.

(3) S. Thomas : *De Verit.*, q. 10, a. 8, c.

(4) S. Thomas. *De Verit.* q. 10, a. 8, ad 1 : « Essentia sua sibi innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere... Et ideo mens, *antequam* a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam *habitualem* habet, qua *possit* percipere se esse. » — *De Verit.*, ibid. ad 2 : « Nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur ; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur *in habitu* ».

(5) *De Verit.* q. 10, a. 8, c. : « Quantum ad *actualem* cognitionem, qua aliquis consideret se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere ; unde dicit Philosophus (in IX Ethic., cap. IX inter princ. et med.) : « Sentimus autem quoniam sentimus ; et intelligimus « quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quo« niam sumus. »

(6) *De Verit.* ibid. « Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod *aliquid* intelligit : quia prius est intelligere aliquid

Les philosophes scolastiques ont donc raison de traiter, dans leurs manuels, la question des sens externes avant celle de la conscience psychologique.

Leibnitz ne pense pas autrement, quand, après avoir affirmé la distinction radicale de l'esprit et des sens, il accepte cependant le principe de Locke et de tous les sensualistes : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* » (1).

Kant n'ose pas nier cette vérité d'expérience; bien que l'esprit impose ses formes à la matière de la connaissance, cette matière est donnée et vient du dehors.

Les symbolistes, à leur tour, reconnaissent, sans toutefois apporter du fait aucune raison, que l'esprit a toujours besoin de la matière, et l'idée de l'image (2).

N'est-il pas, dès lors, naturel, que cette union nécessaire et universelle de l'image avec l'idée, fournisse à la doctrine de l'analogie son principe et sa source ?

2) Le symbolisme a tort de comparer le genre d'intuition qu'il préconise avec la *découverte* in-

---

quam intelligere se intelligere ; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. » Cf. H. Bergson. *Données imméd. de la conscience*, p. 169 : « Il y a lieu de se poser le problème inverse et de se demander si les états les plus apparents du moi lui-même, que nous croyons saisir directement, ne seraient pas la plupart du temps aperçus à travers certaines formes empruntées au monde extérieur, lequel nous rendrait ainsi ce que nous lui avons prêté » — p. 170 ; « Pour contempler le moi dans sa pureté originelle, la psychologie devrait éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur. »

(1) Cf. Leibnitz, *Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdmann, p. 187 : « Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination. »

(2) Cf. Le Roy, *Sur la nouv. philosophie*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 417, 424-425, 431 ; *Un positivisme nouveau*, ibid. p. 141.

consciente et soudaine *de la vérité scientifique*, ou avec *l'émotion esthétique* (1).

Il ne faut pas se fier aux déclarations des savants: tout entiers à la joie et à l'enthousiasme de la découverte, ils oublient le travail sous-jacent qui l'a précédée; quelque soudaine qu'apparaisse l'invention, elle est préparée par un travail pénible et conscient : le génie inventif consiste à découvrir, rapidement et d'une manière pour ainsi dire instantanée, de nouveaux rapports jusque-là inconnus, mais cette vision suppose la connaissance des termes, et le travail d'association suppose un autre travail, de dissociation; la possibilité des associations est même directement proportionnée au nombre et à la richesse des dissociations antérieures, c'est-à-dire des idées déjà acquises; l'invention consiste à réduire l'inconnu au connu, par la perception d'une analogie jusque-là inaperçue (2). Il en est de même de la vue du beau et de l'émotion esthétique (3). S'il n'en était pas ainsi, savants et

---

(1) E. Le Roy, *Sur la logique de l'invention*, Revue de Métaph. et de Mor. 1905. — *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 496 : « La pensée réalité génératrice et première, la pensée-action, non la pensée-discours, c'est-à-dire la pensée comme effort d'invention créatrice, non comme système de formes et de catégories... » — p. 492 : « Elle se manifeste dans l'invention géniale... » — p. 493 : « La vie est une réalité véritable. Je veux dire qu'entre les vivants il y a un lien dynamique positif, que l'évolution par où se manifeste ce lien à tous les caractères d'un effort spirituel, d'une invention proprement dite, avec ses tâtonnements et ses résultats graduels... » — Cf. encore, *Sur la nouvelle philosophie*, Revue et Métaph. et de Mor., p. 430.

(2) Par exemple. Newton aperçoit une analogie entre la chute d'une pomme et l'attraction des astres. Harvey découvre une analogie entre les valvules des veines et la soupape d'un corps de pompe.

(3) Cf. L. Brunschvicg, *Philosophie nouvelle et intellectualisme*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 422.

ignorants, hommes instruits et gens sans culture, tout le monde serait également capable de découvrir de nouvelles vérités et de nouvelles beautés. Or l'expérience y contredit. Cette prétendue intuition, cette vision, à laquelle on prétend réduire la découverte, n'est que la conclusion d'un raisonnement, l'aboutissant d'un long travail de pensée.

3) Enfin, « l'intuitionnisme » symboliste méprise tellement les faits, l'expérience et les phénomènes, qu'il confond tout dans un *panpsychisme* sans fondement (1).

Il n'y a pas de raison sérieuse pour réduire la matière à l'esprit, pour considérer la matière comme de l'esprit condensé, figé, immobilisé, « cristallisé », pour attribuer au monde une conscience semblable à la nôtre, une spontanéité ou une liberté semblable à la nôtre (2). C'est là une affirmation *a priori*, qui ne procède pas d'une intuition, mais d'une analogie gratuite et outrée, ou plutôt d'un anthropomorphisme réel tout pareil à celui

(1) H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 154 : « Un objet matériel non-perçu... est une espèce d'état mental inconscient. » — Cf. ibid. p. 23. — p. 262 : « L'Univers matériel, défini comme la totalité des images, est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise... » — E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 493 : « Si l'on emploie le mot pensée, c'est pour rappeler que cette activité est consciente, c'est-à-dire qu'elle a le caractère de pouvoir devenir lumineuse à elle-même, que même elle y tend. Et on ajoute que cette pensée est action, afin de marquer qu'on l'envisage dans son dynamisme infini, non pas uniquement dans ses produits cristallisés... Il ne s'agit pas non plus de pensée purement individuelle. Il ne s'agit même pas de pensée exclusivement humaine. Car tout est conscience et par conséquent pensée, à des degrés divers de tension... » — Cf. *Dogme et Critique*, p. 288-289, 376-377 ; *Sur la nouv. phil.* Revue de Métaph. et de Mor. 1900, p. 229 ; 1901, p. 414, 423, 424.

(2) E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 497.

qu'on veut combattre. On a beau reprocher à l'intellectualisme de « rétrécir l'activité totale de la vie à la forme d'une certaine activité humaine » (1) ; en réalité, la vie qu'on attribue à l'univers n'est pas et ne peut pas être conçue autrement : il reste seulement à savoir si cette extension est légitime. D'ailleurs, tous les systèmes, quels qu'ils soient, ne sont toujours que l'extension plus ou moins justifiée d'une analogie : animisme, hylozoisme, panpsychisme, tous ces systèmes consistent à mettre au centre du corps, de la matière vivante, ou de l'univers un principe analogue à notre volonté consciente; l'idéalisme, à son tour, qui résout le monde en phénomènes de conscience, explique ces phénomènes, non par une activité extérieure qui meut les corps, mais par l'activité intérieure qui fait les idées (2). Et l'on peut en dire autant de tout système philosophique.

---

(1) H. Bergson, *Evol. créatrice,* Introd. p. IV-V : « La représentation mécanistique que l'intelligence nous donnera toujours (de la nature de la vie est une) représentation nécessairement artificielle et *symbolique*, puisqu'elle rétrécit l'activité totale de la vie à la forme d'une certaine activité humaine, laquelle n'est qu'une manifestation partielle et locale de la vie, un effet ou un résidu de l'opération vitale... » — Cf. *Matière et Mémoire*, p. 154, p. 255 et passim, p. 262 ; — E. Le Roy, *Un positivisme nouveau,* Revue de Métaph. et Mor. 1901, p. 422.

(2) H. Hoffding, *Hist. de la phil. moderne*, t. II, p. 540 : « La loi de l'*analogie* et notre besoin de retrouver notre propre nature dans l'univers... se sont révélés comme fondamentaux chez tous les métaphysiciens idéalistes... » — E. Boutroux, *La philosophie en France depuis 1867*, Revue de Métaph. et de Mor, nov. 1908, p. 713 : « La philosophie, pour être, exige deux conditions : 1° la conception des choses au point de vue de l'unité : une philosophie est essentiellement un effort pour dominer l'ensemble des connaissances humaines et les ramener à un principe commun ; 2° un principe d'unité puisé dans la nature humaine. La philosophie veut, non seulement connaître, mais comprendre, et, par là même, apprécier. Or comprendre, c'est rapporter à soi. Un certain *anthropomorphisme* est ainsi impliqué dans l'idée même

4) C'est encore une autre question de savoir si l'objet de l' « intuition » peut être l'universel « devenir », si ce devenir est l'unique réalité (1). Car qu'est-ce qui prouve que le devenir soit l'unique réalité? Quelle est cette intuition qui seule peut le percevoir et le perçoit? De telles affirmations ont le grand tort de se poser *a priori*. C'est parce que l'action transitive est jugée impossible, c'est parce qu'on ne reconnaît qu'une évolution ou un progrès immanent, que l'on conclut au seul « devenir » : c'est une conclusion, ce n'est pas le fruit d'une intuition. C'est, enfin, parce qu'une critique de la connaissance réduit les idées universelles à de purs symboles.

Il faut donc poursuivre la discussion, et chercher si la partie négative et destructive du système, qui sert de fondement à la partie positive et constructive, est à l'épreuve de la critique. Il serait à propos de noter aussi, en passant, que le pragmatisme symboliste, qui prétend reconnaître partout et affirme énergiquement la continuité, établit brusquement une discontinuité miraculeuse entre la pensée et l'action : n'est-ce pas là une entorse infligée au principe fondamental, et capable de vicier à fond le système tout entier?

III. — Le symbolisme nie gratuitement le vérita-

---

d'une philosophie. L'homme comprend les choses, dans la mesure même où il s'y retrouve. »

(1) E. Le Roy, *Comment se pose le probl. de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 497 : « La réalité est devenir, effort « générateur, ou — comme dit M. Bergson — jaillissement dyna- « mique, élan de vie, poussée de création incessante. Cela, tout « le montre dans la nature ; et nous le sentons mieux encore « en nous-mêmes, dans l'être que nous sommes et où nous pui- « sons sous les espèces de la durée vécue l'intuition la plus vive « de la réalité profonde, c'est-à-dire de cette activité spirituelle « dont émanent les immobilités relatives qu'on appelle matière « ou raison pure. »

ble objet de l'intuition, le domaine intuitif de la conscience, des sens et de l'intellect.

A) *Intuitions de la conscience psychologique.* — Il faut faire à la doctrine de l'immanence sa part. Si cette doctrine veut que la connaissance soit une prise de possession de l'objet « par le dedans », si elle rêve d'une identification absolue du sujet et de l'objet, c'est qu'elle a justement observé que l'expérience interne, celle qui porte sur les données immédiates de la conscience, présente des garanties, possède des privilèges, qui semblent uniques et exceptionnels. Car si la dualité logique est inséparable de toute connaissance, à cette dualité correspond, dans le domaine exclusif de l'expérience intuitive interne, non pas une dualité réelle, mais une rigoureuse unité ontologique : le sujet connaissant est le même être que l'objet connu, en sorte que la correspondance, la ressemblance entre ce qui connaît et ce qui est connu, va jusqu'à l'identité. Il faut dire que la notion se confond avec l'objet, comme il faut dire aussi qu'elle se confond avec le sujet; « *esse, percipi et percipere* » tiennent ici dans un seul et même être, réalité et connaissance ne font qu'un. C'est là le cas-limite de la connaissance pure.

Il se trouve, en même temps, que l'expérience interne est la source unique des données les plus précieuses, les plus indispensables à l'exercice ultérieur de la pensée. De cette origine la pensée humaine garde le bénéfice et la trace, jusque dans ses plus lointaines opérations.

1) Notion de *cause*. Il faut être d'accord avec les symbolistes sur l'origine de l'idée de cause (1) :

(1) A. SABATIER, *Esquisse...* p. 386 : « L'idée de cause s'éveille en nous, parce que le moi, dès qu'il se connaît, a le sentiment très net d'être l'auteur de ses actes ; il a ce sentiment par celui de l'effort même qu'il a fait. » — H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 152-153, p. 161-163.

elle ne peut nous venir que de la seule conscience psychologique; seule l'expérience interne nous présente les deux termes, à savoir la cause et l'effet, dans leur relation même, c'est-à-dire qu'elle seule nous met en présence d'une activité en cours d'exercice, d'une cause en train de produire son effet. Nous ne saisissons le « moi » qu'à travers ses actes, mais ces actes, la connaissance et l'activité mentale, sont perçus directement, immédiatement : et, dans l'espèce, être et percevoir se confondent : l'intuition est directe, objective, vraie, elle nous met en relation immédiate avec le réel, elle le fait connaître tel qu'il est (1) ; l'esprit qui pense se sent agissant, cause de sa pensée, seule cause, indépendante du reste ; dans une telle expérience de causalité, on ne voit pas qu'il y ait place pour aucun symbolisme, surtout si la conscience a sur les sens externes cet avantage reconnu, de ne pas avoir besoin d'un intermédiaire, d'un organe, de conditions physiologiques (2).

2) Notion de *fin*. La conscience seule nous permet de saisir une relation entre la fin et les moyens, entre la fin qui est la première dans l'intention, et les moyens qui sont dirigés vers la fin et par la fin (3).

(1) Cf. *Dict. Apol.* fasc. IV, col. 968-969.

(2) E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 142 : « Voici un objet. Son noumène, c'est le Tout. Entendez qu'il n'est séparable que par abstraction, qu'il n'est du reste que séparable et non pas réellement séparé, enfin qu'en le séparant on le mutile et on coupe la plupart de ses racines réalisantes. Une fois mis de la sorte à part, il n'est plus une réalité au plein sens du mot. C'est pourquoi, lorsqu'on l'examine au point de vue de l'existence, on trouve qu'il ne suffit pas, qu'il réclame une cause extérieure. Cette cause est le *symbole* par lequel on représente instinctivement le fait que sa réalité consistait en son insertion dans le Tout, le symbole global des liens qu'on a rompus. »

(3) Sabatier, *Esquisse*... p. 386 : « Les idées de cause et de fin sortent d'une même source... Le moi a le sentiment très net d'être l'auteur de ses actes... mais en même temps il sait qu'il a fait cet effort en vue d'une fin qui l'attirait... »

De la conscience procède donc, par voie d'intuition, l'idée de fin.

3) Notion de *durée*. La conscience encore déroule sous nos yeux les moments divers et continus d'un même acte; l'effet sort progressivement de sa cause, et la continuité de l'action de la cause est l'objet de la conscience. Or cette continuité ou cette durée ne semble être qu'une modalité de sujet connaissant (1). La notion de durée nous vient d'une intuition de la conscience : il est impossible de lui assigner une autre origine. Si les phénomènes de conscience étaient discontinus, instantanés, divisés à l'infini, il serait impossible de faire du continu, de l'indivis, de la durée, avec le discontinu et le divisé. La connaissance ne doit pas être comparée à une image cinématographique qui simule le mouvement et la durée, et qui n'est qu'une série d'instantanés, ni à un groupe de perles reliées par un fil; la connaissance, l'acte de connaissance est un acte vital qui dure, qui a une « épaisseur » de durée, qui n'est pas un atome de conscience. Du reste la comparaison du cinématographe est boiteuse encore, puisque l'illusion qu'il produit implique que l'impression dure dans l'organe du sens.

4) Notion de *substance*. L'idée de durée suppose ou postule l'idée de substance, celle d'un sujet qui reste le même sous les divers moments du phénomène : car, si tout coule, rien ne coule; impossible de percevoir le courant si les rives du fleuve coulent avec lui. Or la conscience nous révèle directement, sous la variété des phénomènes, sous les différents moments d'une même opération, une activité tendue vers l'acte, qui reste la même dans le temps. Le « moi » ainsi directement perçu par la cons-

(1) Cf. S. AUGUSTIN, *Confess.* XXVI, 33 : P. L. t. I, col. 822.

cience, n'est pas une « réification » ou un « symbole » (1), il est une réalité immobile sous la mobilité des phénomènes; par sa connaissance, nous dépassons le pur phénomène (2), et c'est une intuition qui nous le fait dépasser. La notion de substance est donc contemporaine de celle de cause. Car la substance est perçue à travers ses opérations, et par le moyen de ses opérations; elle est perçue agissante, elle est saisie comme une cause. Mais comme la notion de substance est plus compréhensive que celle de cause, comme il s'y ajoute l'idée de la permanence, de l'identité dans la durée, comme elle est essentiellement l'idée d'un *sujet* agissant, logiquement il faut traiter la notion de substance comme postérieure à l'idée de cause. Ainsi tirée de l'expérience interne, elle a toute la valeur objective possible (3) ; et même, cette valeur est si grande qu'elle nous permet de contester la distinction du phénomène et du noumène, de donner au noumène une réalité dont le phénomène n'est pas susceptible (4). Sans doute la notion détaillée des substances matérielles est faite de représentations empruntées aux accidents (5) ; mais le groupement de ces représen-

---

(1) H. BERGSON, *Evol créatrice*, p. 325 : « ...Toute qualité est changement. En vain d'ailleurs on cherche ici, sous le changement, la chose qui change : c'est toujours provisoirement, et pour satisfaire notre imagination, que nous attachons le mouvement à un mobile... » Cf. p. 326-328.

(2) DENZ, *Enchir.*, 2072.

(3) Sur la valeur de l'intuition du Moi par la conscience. cf. A. FOUILLÉE, *La philosophie et son histoire*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 685.

(4) Cf. E. BOIRAC, *L'idée du phénomène*, 1894, p. 33-35. — CARD. MERCIER, *Critériologie*, p. 396-397.

(5) KLEUTGEN, *Phil. scol.* I. p. 82 : « Nous ne nous formons même les concepts de la substance que par des représentations empruntées de ses accidents. »

C'est vrai des substances matérielles, ce n'est pas vrai de la substance interne qui s'appelle « le moi » : bien que saisi à tra-

tations n'est possible qu'en vertu d'une expérience originelle qui nous a mis, par l'intuition, en présence d'une substance pure, le moi : il a beau être saisi à travers ses actes, il n'en est pas moins saisi, directement et proprement, dans son identité active.

5) Le témoignage de la conscience psychologique et l'expérience réfutent ainsi le principe du symbolisme : le mobile précède l'*immobile*. La perception du mouvement est aussi impossible que celle de l'immobile, si tout change. Supposez que tout soit emporté dans un universel et absolu « devenir » ; il n'y a plus de mouvement parce qu'il n'y a plus de mobile. Le mouvement est essentiellement le passage d'un lieu dans un autre, d'un état à un autre : il est une relation; or une relation est autre chose que les termes; mais si les termes passent, s'évanouissent à chaque phase infinitésimale du mouvement, il n'y a plus rien pour opérer, pour percevoir la relation, la synthèse des termes eux-mêmes, faute de termes existants. Avant le mobile, il faut poser l'immobile, car le mouvement se rapporte à un point fixe, à un terme fixe, autrement il serait une annihilation ou une création ; et il ne peut être perçu que par un être immobile. Le mobile ne se suffit pas à lui-même : dans le mouvement, ce qui est vraiment réel, ce n'est pas seulement le passage, c'est encore, outre le terminus *a quo* et le terminus *ad quem*, outre la fin et la direction (1), la « chose »

---

vers ses actes, le moi est cependant perçu dans son identité active, d'une manière immédiate et privilégiée, par la conscience.

(1) Le mouvement est un acte imparfait (Cf. S. THOMAS, *Phys.* lib. 3, c. 1. — R. P. DE RÉGNON. *Métaph. des Causes*, p. 476-477). et se spécifie surtout par son terme final : S. THOMAS, *Ia*, q. 23, a. 1, ad 3 : « Motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem

qui passe, qui change, et sans laquelle le mouvement devient inintelligible ; l'immobile est donc une réalité « statique » perceptible et perçue, nullement une « réification » (1) ; il existe autre chose que du devenir (2).

6) La conscience, en nous révélant le moi pensant et connaissant, nous pose et nous oppose aux autres choses ; grâce à elle, nous nous percevons, dans notre être et dans notre action, comme séparés, distincts des autres êtres, comme des « *individus* » : ici encore la conscience nous dit que nous « vivons pour notre propre compte ».

Avec la même clarté et la même inéluctable évidence, nous nous distinguons de ce que nous faisons, nous constatons que notre substance demeure identique tandis que nos actes passent, et que notre pouvoir d'action se diversifie selon les actes qu'il produit. De cette connaissance intuitive procèdent les notions de *nature*, de *facultés*, d'*actions*.

B) *Intuitions des sens externes.* Nos sens nous mettent déjà en relation avec les choses extérieures, nous font connaître les choses extérieures. Mais ils font davantage encore : ils nous fournissent, directement et exclusivement, la matière de certaines notions.

1) C'est d'eux que nous vient la notion d'*étendue*.

---

dealbationis, utrum ille qui dealbatur fuerit niger, an pallidus, vel rubeus. »

(1) Cf. E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 132-133.

(2) E. Le Roy. *Sur la nouvelle philosophie*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 418 : « Le devenir est la seule réalité concrète que révèle l'intuition immédiate : toute « chose » n'est qu'une déchéance, un « déchet » du devenir, ou, pour reprendre une formule que j'ai donnée ailleurs, une chose est du devenir cristallisé autour d'un symbole. » — Cf. *Dogme et Critique*, p. 62. — S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 1, ad 4.

Tous ceux qui, sur ce point, veulent procéder par l'analyse, doivent nécessairement recourir, pour expliquer l'origine de cette idée, à la forme kantienne *a priori* de l'espace (1). L'intuition sensible, au contraire, dans sa durée synthétique, résout mieux le problème. Car, si nous ne connaissons que les phénomènes de notre conscience, comment pouvons-nous, avec des éléments inétendus, former la notion de l'étendue? Et si cette notion n'est qu'une forme de notre esprit, d'où vient que nous ne l'appliquons pas indistinctement à tout? La difficulté s'évanouit, si par la vue et le toucher nous atteignons directement les choses étendues : le sens agissant par le moyen d'un organe extérieur et étendu, parvient grâce à lui à saisir immédiatement la juxtaposition et la continuité des parties. L'Ecole a raison de l'affirmer : « *sentire est conjuncti* » ; comme l'idée d'étendue implique un double élément, à savoir la multiplicité dans l'unité, l'organe corporel fournit l'élément de multiplicité ou de diversité des parties, l'âme celui d'unité ou de continuité. Par là se trouvent évités les inconvénients du système de Descartes et ceux du système de Leibniz. Bien plus, si l'homme — à la fois corps et âme — sent par le composé, on s'explique qu'il y ait dans la sensation un élément de quantité et un élément de qualité, qu'il y ait entre eux relation constante, proportion, *analogie,* et qu'on puisse ainsi passer de l'un à l'autre, de la connaissance et de l'appréciation de l'un à la connaissance et l'appréciation de l'autre, sans toutefois les confondre ou les réduire.

2) La connaissance du *mouvement local* et de la distance nous vient du toucher. Cette connaissance

(1) H. Bergson, *Essai sur les données imméd. de la conscience*, p. 70-71.

implique la notion d'étendue ou d'espace, mais il s'y ajoute un nouvel élément, celui du mouvement. M. Bergson a raison de n'assigner à cette idée d'autre origine que la perception directe du mouvement lui-même (1) ; il ne s'ensuit pas qu'on puisse passer de l'idée de mouvement à l'idée d'immobile par diminution : le mouvement implique une relation, une relation à quelque chose qui ne se meut pas; la perception du mouvement requiert la présence de deux termes, celle d'un mobile en mouvement et celle d'un immobile. En outre, il faudrait prouver pourquoi le mouvement est la « réalité fondamentale » (2) ; supposé que l'esprit soit capable de tirer l'idée d' « immobile » de l'idée de « mobile », pourquoi alors ne serait-il pas capable de passer de l'idée d' « immobile » à l'idée de « mobile » ou de « mouvement » ? Dans les deux cas, la difficulté est identique, elle est même insurmontable, à moins qu'on ne saisisse les deux termes dans la perception unique d'un même fait.

3) Ce ne sont pas seulement les qualités premières des corps que nos sens perçoivent objectivement, directement et intuitivement ; ils perçoivent aussi les *qualités secondes* elles-mêmes.

On prétend qu'il y a correspondance, et non ressemblance, entre les sensations et leurs causes externes, que l'organe du sens entre pour une grande part dans la sensation, qu'il suffit d'absorber de la santonine pour voir tout en jaune, qu'un même cou-

---

(1) H. Bergson, *Introd. à la métaph.*, Revue de Métaph. et de Mor. 1903 ; « Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité ; au lieu que, si l'on se donne la mobilité, on peut, par voie de diminution, en tirer par la pensée, autant d'arrêts qu'on voudra. » Cf. E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, ibid. 1907, p. 134.

(2) E. Le Roy, loc. cit. p. 134.

rant électrique provoque des sensations lumineuses dans l'œil, des sensations de son dans l'oreille, des sensations d'odorat dans le nez, etc... (1). Or on ne prouve pas que cette ressemblance fait défaut. Il est certain que les mouvements des corps lumineux ou sonores ne sont que des conditions et non pas des causes; mais rien ne prouve qu'il n'y ait pas dans les corps un certain état qui soit l'analogue de la sensation, le bis de la sensation, et qui provoque les mouvements destinés à atteindre les organes; ce qui prouve le contraire, c'est que l'excitation variant, la sensation varie aussi: or cette loi ne se vérifierait pas, si l'organe du sens entrait pour une part dans les différences de la sensation; il est possible que, dans les corps, il y ait des états différents produisant des mouvements différents, et que le principe de différenciation et de spécificité des sensations soit dans la cause externe et non dans l'organe; il est vrai que l'absorption de la santonine fait tout voir en jaune, mais c'est que l'organe dans ce cas est malade, et c'est l'état maladif de l'organe qui fait dévier l'effet de sa direction naturelle. La théorie de l'assimilation des scolastiques n'est point condamnée à battre en retraite dans la question des qualités secondes : elle a le droit de maintenir leur objectivité formelle (2).

4) Quelle est enfin la valeur de l'intuition sensible? Peut-on dire qu'elle n'a qu'une valeur de pure

---

(1) G. Fonsegrive, *Certitude et Vérité*, Revue de philosophie, 1908, t. XIII, p. 601-602.

(2) Cf. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 3, p. 37, p. 42; *Evol. créatr.*, p. 316. — H. Dehove, *Dict. Apol.* fasc. VIII, art. *Idéalisme*, col. 563-565. — Cl. Piat, *Insuffisance des philos. de l'intuition*. p. 45-49, p. 73. — Lotze, *Métaphysique*, § 226, p. 527 de la trad. franç. — Th. Dubosq, *Contribution à l'étude de l'objectivité formelle des couleurs*, p. 34 sq.

opinion (1) ? Ou bien plutôt cette connaissance n'est-elle pas aussi certaine que les autres?

Il faut remarquer que, dans l'exercice des facultés sensibles, on ne rencontre pas l'idée de « l'autre » en tant que tel : si le sens connaît son acte, c'est-à-dire s'il sait qu'il sent, il ne connaît pas la nature de son acte, il ne perçoit pas « l'autre » comme « autre », l'être comme être; il faut que l'esprit se connaisse lui-même pour connaître le vrai comme vrai (2). En outre, par les sens externes, nous ne saisissons que l'extérieur, ce qui est superficiel dans l'être, rien de sa nature intime, de son activité interne et substantielle (3). Par là se trouve déjà amorcée la critique de Hume sur l'origine de l'idée de cause.

Mais, dans les limites de leur objet propre, les sens jouissent tous de la même infaillibilité, puisqu'ils procèdent par intuition. Sans doute, ils ne perçoivent que leur objet propre, ils ne sont en ce sens que des instruments d'abstraction, et en ce sens aussi ils divisent et « morcèlent » la réalité. Mais la vraie question est de savoir si une utilité quelconque préside à cette division? Plus tard, quand les sens ont déjà reçu une certaine éducation, quand notre attention pratique entraîne l'action des sens dans une direction déterminée, cette utilité s'exerce (4) ; dans leur activité première et native, il n'en est rien; les sens agissent alors d'une

---

(1) P. Rousselot, *Intell. de S. Thomas*, p. 158.

(2) S. Thomas, *De Verit.* I, 9 ; X, 9.

(3) S. Thomas, *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 5, sol. 1 et ad 2 : « Sensus per apprehensionem conjungitur rebus quasi *superficialiter* tantum ». — Cf. *Ia-IIae*, q. 31, a. 5.

(4) Par exemple c'est la direction habituelle de l'attention qui nous empêche de remarquer certaines attitudes que la photographie seule nous révèle : cheval qui saute un obstacle, passant qui marche... etc... »

manière purement objective, comme de « purs enregistreurs », sans aucun choix parmi leurs objets. D'ailleurs ce partage, ce « morcelage » opéré dans le réel par les sens n'est que provisoire; la fusion de toutes les données sensibles relatives au même objet peut se faire ensuite, soit par le « sens commun » (comme chez les animaux), soit surtout par l'esprit de l'homme, qui reconstitue ainsi lui-même l'unité de l'objet abolie provisoirement et pour un temps (1). Et c'est là une nouvelle et réelle application de l'*analogie* : elle consiste à nous faire connaître au moyen de représentations multiples et unifiées un objet réellement un.

c) *Intuitions intellectuelles.* Après les sens et par les sens, s'exerce une autre faculté de connaissance, la raison : elle le fait « *per conversionem ad phantasmata* », elle va au-delà des données sensibles (2) ; toutefois, les sens ne connaissent pas seulement « Callias en tant qu'il est Callias, mais encore en tant qu'il est tel homme... » (3) : autrement il serait impossible de passer de la sensation à l'idée. La raison *abstrait* l'universel qui se trouve en puissance dans le particulier (intellect agent), puis elle le saisit et le pense (intellect passif). Et ce pouvoir

(1) Cf. S. Thomas, *opusc.* 25, ch. 2. — Sur la connaissance sensible, *Ia*, q. 78, a. 3 ; P. Rousselot, *Intell. de S. Thomas,* p. 15.

(2) S. Thomas, *de Verit.*, q. 10, a. 6, ad 2.

(3) S. Thomas, *in II Poster. Anal.*, lect. 20 : « Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo ; et similiter Socratem, in quantum est hic homo. Et inde est quod tali acceptione sensus præexistente anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. »

d'abstraction n'ajoute rien au réel ; au premier stade de cette opération, l'intellect ne perçoit pas l'universel comme tel (universel réflexe) : celui-là est le résultat d'un travail logique et discursif; il ne connaît pas l'essence comme indéfiniment multipliable; il saisit l'essence comme essence, il pénètre jusqu'à elle (1) : il voit dans un homme ce qui fait que cet homme est homme (universel direct). Or cette abstraction est proprement *intuitive :* l'intellect est, comme le sens, une faculté abstractive, mais en même temps intuitive, puisqu'il saisit un objet (2) ; seulement cette intuition ne porte pas sur les aspects génériques des êtres, elle ne porte que sur les aspects les plus universels (3), elle ne nous fournit que les concepts les plus généraux, « les essences rationnelles », qui nous tiennent lieu des « essences réelles » (4) parce que nous ne parvenons à connaître ces essences réelles qu'avec beaucoup de peine et très imparfaitement (5) ; en un mot elle nous procure les notions nécessaires et universelles à l'acquisition desquelles notre intelligence se trouve naturellement prédisposée, préadaptée (6). On peut donc considérer l'abstraction intellectuelle comme une marque de faiblesse, si

---

(1) S. Thomas, *IIa-IIae.* q. 8, a. 1. — Cf. ibid., ad 3 : « excellentiam cognitionis penetrantis ad *intima* ». — Ibid., q. 49, a. 5, ad 3 : « *intima* penetratio veritatis ».

(2) Cf. S. Thomas, *III de Anima,* lect. XIII ; *Ia,* q. 85, a. 2, ad 2 ; — H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste,* p. 48-71, passim ; surtout p. 58-59; — *Critique kantienne des preuves de l'exist. de Dieu,* p. 46-49.

(3) Cf. Peillaube, *Théorie des concepts,* p. 302 sq. — H. Dehove, *Critique kant. des preuves de l'exist. de Dieu,* p. 48, note 3.

(4) Cf. infra, ch. 3, de la 1re partie, p. 113.

(5) Cf. H. Dehove, *Essai crit. sur le réalisme thomiste...* p. 74; E. Domet de Vorges, *La perception et la psychologie thomiste,* p. 172 ; E. Peillaube, *Théorie des concepts,* p. 302-303.

(6) E. Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence,* p. 212-213.

l'on insiste sur la dépendance de notre esprit à l'égard des images sensibles (1) ; mais on peut aussi la traiter comme un pouvoir et une force, puisqu'elle engendre le concept. Or, le concept, par son élément d'essence (universel direct), est toujours en contact immédiat avec la réalité objective, et participe à un mode plus élevé de connaissance auquel se réduit toute autre connaissance, même discursive, à savoir l'intuition; il n'est donc pas une participation déficiente de l'intellection en soi, mais un mode différent de l'intellection, caractérisé par sa condition dépendante des sens (2). Cette intuition originelle assure au concept une réelle valeur objective : il n'est pas un pur « symbole » (3), il est la traduction vraie d'une réalité, une représentation intellectuelle objective.

L'abstraction intellectuelle, ainsi comprise, apparaît comme le premier et solide fondement de l'analogie ; c'est elle qui permet à l'esprit de percevoir des analogies dans les choses, et de la traduire en des analogies de concepts, qui gardent une valeur objective.

Par son élément intuitif, le concept est une représentation objective : il exprime au regard de l'esprit un élément des choses, une essence réelle. En même temps, cet élément apparaît comme univer-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 85, a. 3 ; q. 86, a. 1, ad 4 ; q. 88, a. 4 ; *De Verit.*, q. 10, a. 6, ad 2.

(2) Cf. P. Rousselot, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 20-21; p. 21, note 2.

(3) Cf. W. James, *L'Expérience Religieuse*, p. 418 : « Comparé au monde intérieur, avant tout affectif, le monde de concepts que contemple l'intelligence apparaît comme une pellicule cinématographique que l'on regarderait avant de la faire passer dans l'instrument ; il y manque la troisième dimension, le mouvement et la vie. » — E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 150.

sel, comme indéfiniment multipliable. En sorte que, quelles que soient par ailleurs les différences qui distinguent et particularisent les êtres, les éléments constitutifs de la notion abstraite et universelle gardent leur caractère objectif.

C'est précisément ce double aspect de l'idée qui rend possible la formation de l'analogie.

a) Si le concept universel ne traduit qu'un côté de la réalité, ce par quoi des êtres différents peuvent se ressembler, ce qui les confond dans un même genre, abstraction faite de leurs notes spécifiques ou individuantes, il n'en fournit pas moins à l'analogie l'élément objectif, commun aux deux termes de la relation, dont elle a besoin pour se former; il garantit sa portée objective. L'analogie doit, il est vrai, apporter les corrections nécessaires, déterminer, à côté de l'élément ou des éléments communs de l'objet, les caractères distinctifs; mais elle conserve intact et inviolable cet élément constitutif du concept. Si, par exemple, nous appliquons l'idée de vie à l'ange, à l'homme, à l'animal, à la plante, nous savons que les caractères essentiels de la vie se retrouvent dans chacun de ces êtres, que ces êtres sont tous réellement vivants, quelles que soient les différences qui les séparent les uns des autres.

En se limitant à ce seul aspect des choses, il est vrai de dire que les genres sont univoques, puisque l'on trouve, en chacun des êtres auxquels ils conviennent, les éléments essentiels qui les constituent.

Une conséquence s'impose : plus un concept est général, plus il est abstrait, plus aussi sont nombreuses les relations dans lesquelles il est susceptible d'entrer à titre de « ratio », comme élément commun. L'analogie, qui se fonde sur cet élément,

peut donc s'étager depuis la ressemblance la plus étroite, la plus voisine de l'identité, jusqu'à la simple diversité de rapports avec un même terme. Le champ de l'analogie est, par le fait, incommensurable ; l'analogie peut, en raison même de l'abstraction intellectuelle qui lui sert de base, se faire en une infinité de directions, entre des êtres extrêmement différents : il suffit qu'il y ait entre ces êtres la plus légère ressemblance, le moindre élément commun.

b) Mais, si l'analogie des concepts part nécessairement d'une abstraction intellectuelle objective qui seule la rend possible, elle doit se compléter ensuite par tout un travail de pensée qui s'arrête aux différences caractéristiques des êtres qu'elle met en relation. Car, ne l'oublions pas, les deux termes de la formule par laquelle on essaie de définir quelquefois l'analogie : « *partim eadem, partim diversa* » sont loin d'avoir la même valeur relative; ils ne sont pas symétriques. Toute analogie implique une ressemblance; mais elle implique *surtout* des différences. Or, précisément, l'idée générale qui sert de « ratio »,de fondement à l'analogie, ne traduit qu'un aspect du concret, ce par quoi les êtres se ressemblent; elle laisse de côté tout un autre aspect du réel qui n'est pas pour cela négligeable, et qui est constitué par les différences essentielles; c'est à cet aspect que s'arrête davantage l'analogie. Il s'agit donc, pour que l'analogie puisse se former dans l'esprit, de serrer le réel de plus en plus près, de saisir dans les deux termes en relation des différences de plus en plus accusées, de s'y arrêter de préférence, sans perdre de vue toutefois la « ratio » qui sert de trait d'union, d'élément commun; bref, le progrès de l'esprit dans la formation de l'analogie, consiste à reconnaître à cette « ratio » objec-

tive — et qui reste objective — des compléments différents, des limitations différentes, des mesures différentes, ou tout au moins des modalités différentes, également objectives.

A traiter ainsi l'analogie, non plus au point de vue logique et statique, mais au point de vue psychologique et dynamique, à prendre les concepts analogiques, non plus au terme du travail de la pensée, mais dans leur formation même, il est plus facile d'apercevoir qu'avant tout, étant données les ressemblances et les différences dont se compose la complexité des choses, l'analogie dépend d'une attitude de l'esprit : on peut mettre l'accent sur les ressemblances, négliger les différences, et former un concept univoque; on peut, au contraire, s'arrêter aux différences, ne prêter qu'une moindre importance aux ressemblances, et construire une analogie. En vertu de cette double attitude possible, « il peut se faire qu'un genre soit analogue, à cause de l'infériorité des genres subalternes et vis-à-vis de ceux-ci » (1) ; si le genre « corps » s'applique à toutes les espèces du genre, « la corporéité de l'homme est supérieure par sa perfection à celle de l'animal, celle de l'animal supérieure à celle du végétal, celle du végétal à celle du minéral » (2) ; l'usage courant distingue les animaux supérieurs et les animaux inférieurs. Cajétan, qui, pour traiter de l'analogie, se place presque toujours au point de vue logique et statique, ne peut s'empêcher cependant de constater qu'à peu près tous les analogues étaient, à l'origine, à proprement parler univoques (3) : il place donc la question sur le terrain psy-

(1) P. Gentil, *L'analogicité de l'être,* Revue Augustinienne, juillet 1909, p. 23.

(2) Ibid.

(3) Cajetan, *De nominum analogia,* ch. XI.

chologique du progrès de la connaissance. Cette possession plus ou moins parfaite des caractères génériques par les espèces inférieures ou par les individus de la même espèce donne lieu à ce qu'il appelle « l'analogie d'inégalité » (1). On a le droit de juger cette analogie trop spéciale et de « la rejeter pour les mêmes raisons qui nous font rejeter l'univocité de l'être » (2) ; mais on ne doit pas oublier que la psychologie de la connaissance peut prendre sa part dans l'affaire et orienter le problème dans une direction légèrement différente. Voilà pourquoi saint Thomas lui-même ne craint pas d'appeler cette analogie, qui est, en même temps, une univocité, « *analogia secundum esse et non secundum intentionem* » (3).

Est-il besoin de faire observer que cette remarque sur les rapports de l'univoque et de l'analogie, tout imposée qu'elle soit par la nature du problème à résoudre, ne renferme pas la moindre menace contre la valeur objective de l'idée univoque? L'univocité garantit les ressemblances, les éléments universels des êtres; l'analogie, sans négliger les ressemblances, garantit surtout les différences. De part et d'autre, l'objectivité reste sauve.

c) Au point de vue qui nous occupe, l'analogie d'inégalité prend une importance particulière, car

(1) Cajetan, op. cit., ch. I.

(2) P. Gentil, loc. cit., p. 37.

(3) S. Thomas, *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, lum : « Secundum esse et non secundum intentionem ; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen corpus de omnibus corporibus *univoce* prædicari : sed esse hujus naturæ non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. »

elle apparaît comme la transition nécessaire pour permettre à l'esprit de former les analogies proprement dites, celles de proportion et d'attribution. Dans cette analogie d'inégalité se trouve déjà contenu l'élément formel de l'analogie, la proportion : si nous disons que l'homme est animal à sa manière et le bœuf à sa manière, nous entendons bien que l'un et l'autre le sont en proportion de leur nature spécifique. Il suffit à l'esprit d'élargir le procédé, de s'appliquer à découvrir dans les êtres, à la fois des différences de plus en plus nombreuses et de plus en plus profondes, et des ressemblances plus ou moins objectives, pour rassembler les éléments constitutifs de toute analogie : elle est un trait d'union entre des termes de nature différente. Les analogies de concepts apparaissent donc comme la traduction des analogies dans les choses. L'abstraction intellectuelle, dont le produit est le concept univoque, rend possible et valable cette application laborieuse et lente de l'esprit aux termes de la relation analogique ; mais ce travail « n'est pas une véritable abstraction, étant donné que par cette abstraction la proportion abstraite inclut nécessairement la réalité d'où elle est tirée, et demeure incompréhensible sans cette relation » (1). Les lois des choses sont en même temps les lois de la pensée. L'analogie ainsi élaborée garde une valeur objective. Peut-elle être un instrument de conquête ? Voilà ce qu'il s'agit de savoir maintenant.

---

(1) P. Gentil, loc. cit., p. 37-38.

CHAPITRE II

SECOND FONDEMENT DE L'ANALOGIE :
LA NOTION DE CAUSE

SOMMAIRE

I. — L'analogie de *proportion* n'est pas, par elle-même, extensive de la connaissance, n'est pas un procédé de découverte.

II. — L'analogie d'*attribution* est féconde : A) La notion *générale* de cause procédant de l'expérience interne, toute causalité est d'abord conçue sur le modèle de la causalité interne, toute cause est conçue comme analogue à la force intérieure qu'est le moi ; B) Les causes « *in specie* » sont connues par analogie avec leurs effets : 1. Ressemblance de la cause et de l'effet : discussion de la cause univoque ; 2. La cause en tant que cause ne change pas ; 3. Elle est plus parfaite que son effet ; 4. Elle est distincte de son effet ; l'action n'est pas transitive ; 5. Recours à la cause exemplaire.

L'analyse de la connaissance et de ses conditions garantit la valeur objective de la pensée : l'esprit se règle sur les choses, se modèle à leur ressemblance ; avant d'établir entre ses idées des rapports et des proportions, il perçoit ces rapports dans les choses ; il ne les fait pas, il les découvre et les voit. Mais il les voit entre des termes *déjà donnés* ensemble ou successivement. Or, la méthode d'analogie veut être une méthode de découverte, de progrès ; elle veut permettre à l'esprit de passer, d'un terme directement accessible et connu, à la connaissanc d'un autre auquel il ne peut atteindre directement ; elle veut même faire entrer l'esprit jusque dans la nature des choses directement inconnaissables, en vertu de certaines proportions objectivement fondées et ga-

ranties. Il s'agit donc, désormais, de passer, non plus des choses à l'esprit, mais de l'esprit aux choses, de s'autoriser des analogies aperçues dans les choses et transportées dans l'esprit, pour en affirmer d'autres entre des choses qui échappent à la portée directe de l'esprit, pour pénétrer ainsi dans un domaine qui sans cela demeurerait à jamais inaccessible. Et c'est cette démarche de l'esprit qu'il s'agit de justifier.

I. — A ce point de vue, les deux grandes espèces d'analogie, celle de proportion (ou de proportionnalité) et celle d'attribution, possèdent une valeur extrêmement inégale.

Soit cette métaphore: le Christ est un lion. Quand nous parlons ainsi, nous savons déjà ce qu'est un lion et quelle est la nature de sa force; nous savons ce qu'est le Christ, et qu'il est fort à sa manière, conformément, proportionnellement à sa nature; nous affirmons que la force du Christ est à sa nature humaine et à sa nature divine dans le même rapport que la force du lion à sa nature d'animal ou de lion. Mais cette proportion ainsi établie ne nous révèle rien par elle-même de la nature intrinsèque de chacune des deux forces : le Christ est fort à sa manière et le lion à la sienne, mais à moins de connaître déjà le Christ et le lion dans leurs natures respectives, il nous est impossible de conclure de la force de l'un à la force de l'autre, de découvrir la nature de l'une au moyen de la nature connue de l'autre.

Quand nous disons qu'il y a une analogie entre les poumons des animaux terrestres et les branchies des animaux aquatiques, nous savons que le poumon est un organe de la respiration comme la branchie; nous affirmons une proportion, une ressemblance de rapports entre les termes donnés; mais

dans cette analogie ainsi présentée et réduite à elle-même, rien ne nous autorise à percer le secret de la constitution du poumon ou de la branchie ; la connaissance du fonctionnement et de l'anatomie du poumon ne nous permet nullement de découvrir l'existence ou l'anatomie ou la physiologie de la branchie, à supposer que cette dernière connaissance nous soit directement impossible.

En un mot, l'analogie de proportion, livrée à ses *seules* ressources, strictement maintenue dans ses limites *propres*, n'est pas extensive de la connaissance, n'est pas un procédé de découverte; chacun de ses termes garde intact et inviolé le mystère de sa nature intime. Elle peut, du reste, s'établir entre des choses de nature tout à fait différente, et le rapport qui unit ces choses peut rester vague et indéterminé, bien plus, indéterminable (1). Une comparaison empruntée à la proportion mathématique rendra cette idée plus claire. Dans les triangles semblables, les côtés homologues sont proportionnels aux hauteurs correspondantes : $\frac{a}{a'} = \frac{h}{h'}$; or on a beau connaître *a* et *a'*, et leur rapport, rien ne nous permettra de déterminer la valeur de *h* et de *h'*, et nous pourrons leur donner toutes les valeurs que nous voudrons, pourvu que la proportion soit sauve; de même, si $\frac{a}{h} = \frac{a'}{h'}$, la valeur de *a* et de *h* ne nous permettra jamais de déterminer celle de *a'* et de *h'*. Il faut, dans une proportion, que trois termes sur quatre soient connus si l'on veut déterminer le quatrième, ou bien que deux termes sur trois soient connus et que l'un des termes soit moyen, si l'on veut déterminer le troisième. Comme, dans une ana-

(1) Cf. S. Thomas, *De Verit.*, q. 2, a. 11, c : « In alio modo analogiæ (proportionalitatis), *nulla determinata* habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune ». — Jos. Gredt, *Logica*, p. 147 : « ratio significata est una secundum quid intrinsecus, salvatur *proprie* in unoquoque analogato ».

logie de proportion, l'on ne connaît que deux termes, on est incapable de déterminer la nature et la valeur des deux autres. Il faut donc recourir à un principe de détermination extérieur, mais ce principe nous fait sortir de l'analogie de proportion, pour nous introduire dans l'analogie d'attribution.

II. — L'analogie de proportion met une certaine unité dans le divers; elle ne fait pas l'union du divers ni la dépendance d'un des termes à l'égard de l'autre. Or c'est à ce prix, c'est au prix d'une dépendance réelle d'origine ou de causalité que l'analogie devient féconde. S'il existe entre les termes d'un rapport de causalité, entre la cause et l'effet, une proportion réelle et déterminable, une analogie véritable, l'esprit humain, placé en présence de l'effet, pourra, muni de ce principe, tenter et réussir une détermination de la cause qui ne se bornera pas à l'existence, mais qui pénètrera jusque dans la nature intime de l'être-cause. L'analogie d'attribution sera donc un procédé de découverte éminemment scientifique, s'il est établi qu'il y a correspondance, proportion, analogie, entre la cause et l'effet, entre la nature de la cause et la nature de l'effet.

a) Toutefois, « avant de faire la science, il faut croire à la science », avant de chercher les causes, il faut être sûr qu'il y en a, il faut s'appuyer sur un principe universel et nécessaire, le principe de causalité.

Et ici une nouvelle question se pose. Quand nous disons: « tout ce qui commence d'être a une cause », quel est le contenu de cette notion universelle de « cause »? où l'esprit l'a-t-il puisé? L'idée d'un commencement d'être peut nous venir indifféremment de l'expérience interne ou de l'expérience externe; mais, s'il est démontré que la notion d' « être qui commence » n'enveloppe pas par elle-même, dans

sa compréhension stricte, l'idée de cause ou d'exigence d'une cause, si par ailleurs la notion de cause est puisée dans l'expérience interne et ne peut avoir d'autre source (1), ne sera-t-on pas fondé à dire que l'idée générale de « cause », celle de la *cause « in genere »*, prise dans son extension la plus grande, telle qu'elle entre comme élément dans le principe de causalité, est conçue sur le modèle de notre expérience causale, que la cause en général — logiquement antérieure à la détermination des causes « *in specie* » — est analogue à la cause interne, à celle que nous découvrons dans l'expérience psychologique? Bref, si l'on veut donner au problème une expression plus moderne, plus actuelle, est-il possible ou non de ramener le principe de causalité au principe d'identité? le principe de causalité est-il analytique ou synthétique?

La question ainsi posée présente par ailleurs un intérêt qui est, il est vrai, secondaire pour l'instant: bien des philosophes ont pensé que seule la théorie des jugements analytiques est capable de réfuter efficacement la théorie des jugements *a priori* de Kant. Or il s'agit pour le moment d'étudier le principe de causalité au point de vue de sa *formation* ou de son *origine* dans l'esprit.

Il est trop clair, en effet, que ce principe, étant premier, nécessaire, universel, et se trouvant formé dès le premier éveil, dès le premier exercice de la pensée, est, depuis longtemps, pour chacun de nous, dans l'état *présent* de nos connaissances, un jugement analytique : il nous suffit de développer quelque peu la compréhension de notre idée de « commencement d'être » pour y découvrir aussitôt celle d' « exigence d'une cause ».

Mais, puisqu'il s'agit de l'origine du principe, la

(1) Cf. *Dict. theol. cath.* fasc. XVI, art. *Cause*, col. 2031.

question se pose autrement : ce principe, qui est présentement analytique, l'a-t-il toujours été ? n'a-t-il pas été, au moment où il fût formé, et à ce moment là seul, le fruit d'une *synthèse* mentale?

Qu'on l'appelle une proposition « *per se nota* », une proposition qui, dès qu'elle apparaît au regard de l'esprit, ne peut pas ne pas entraîner son adhésion, qui n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour apparaître évidente et nécessaire : un tel jugement peut fort bien, en même temps, et au point de vue psychologique de sa formation, être un jugement synthétique; il peut fort bien rapprocher et identifier deux idées qui jusque-là étaient pour l'esprit étrangères l'une à l'autre, dont la première, l'attribut, ne rentrait pas encore dans la compréhension connue du sujet. S. Thomas fait à bon droit observer que « *habitudo ad causam non intrat definitionem entis* » (1) : il s'est donc trouvé un moment où la notion de l'être, de « l'être qui commence », s'est enrichie de cet autre élément : « *habitudo ad causam* » : un tel jugement ne fut pas simplement explicatif, il fut réellement extensif, c'est-à-dire synthétique.

Qu'on dise encore, si l'on veut, que le principe de causalité a besoin de s'appuyer sur le principe d'identité, que, dans ce jugement comme dans tous les autres, le principe d'identité doit garantir la fixité des termes : ce n'est pas là une réduction indirecte ou à l'impossible. Pour parvenir, en toute rigueur logique, à ce genre de réduction, on est forcé d'élargir la définition du jugement analytique (2), et, par suite de déplacer la question, c'est-à-dire

(1) S. THOMAS, *Ia*, q. 44 a. 1.

(2) DE RÉGNON, *Etudes de théol. positive sur la Sainte Trinité*, tome I, Introd., p. 22 : « Cette proposition : « Le monde est créé par Dieu », malgré son apparence synthétique, est donc un jugement *analytique*, car la notion intime du monde contient la notion d'une cause infinie. »

de considérer les principes, non plus en voie de formation, mais déjà tout formés et tout acquis. Ou bien l'on rejette la formule ordinaire du principe de causalité : « tout ce qui change, tout ce qui commence d'être a une cause », sous prétexte qu'elle ne convient pas à la création *ab æterno;* comme si, à l'origine même de la connaissance, et dans la période de formation du principe, la « *novitas essendi* », le commencement dans le temps, n'était pas pour nous l'indice ordinaire de la contingence. Ou bien enfin, l'on est condamné, si l'on veut à tout prix poursuivre l'entreprise, à faire appel à des notions, comme celle de « raison d'être », qui de soi, à l'origine de la connaissance, sont et restent étrangères au seul principe d'identité.

Autrement dit, pour que, par le pouvoir même de l'esprit, je sois en état de saisir le rapport nécessaire qui unit les termes du jugement de causalité, j'ai besoin de me trouver en face d'une *expérience* causale proprement dite. Sans doute, le principe est définitivement formé *dès la première expérience,* et posé, aussitôt après, comme absolu, nécessaire, universel, objectif, sans avoir nul besoin de la confirmation des faits. Il n'en est pas moins vrai que cette première expérience est strictement exigée pour fournir au jugement sa matière.

Si l'idée de cause a une origine différente de l'idée d'être, si l'expérience propre de la causalité ne se fait qu'en nous, si elle n'est pas et ne peut pas être une expérience externe, toutes les causes qu'en vertu du principe de causalité nous tâchons de découvrir autour de nous, ne peuvent être conçues que sur le modèle de la seule cause que nous percevions directement. L'abstraction garantit la valeur objective de l'idée et la légitimité de son extension ; en ce sens, l'idée de cause est univoque; mais elle est en-

core, si l'on veut tenir compte de ses origines et lui donner un autre nom — d'ailleurs équivalent —, analogue d'une analogie d'inégalité, en attendant qu'une étude plus approfondie de la cause lui assigne, par comparaison avec l'effet, un autre caractère.

B) L'universalité du principe de causalité le laisse en lui-même vague et stérile; toutefois, le contenu de l'idée de cause est fait d'éléments que seule l'expérience interne a pu lui fournir, et dont seule l'analogie a pu lui assurer la possession. Ce qui importe désormais à l'esprit, c'est de découvrir, grâce à ce principe, derrière les effets réels et particuliers, par l'intermédiaire de ces effets, des causes réelles et particulières, et d'en déterminer, non seulement l'existence, mais encore la nature intime. La proportion, requise pour cette découverte, existe-t-elle? la connaissance des causes « *in specie* » peut-elle à bon droit se fonder sur une analogie entre les causes et les effets? l'analogie d'attribution est-elle un instrument efficace de progrès scientifique ? Seule, une analyse métaphysique de la causalité nous permet de répondre.

1) Tout ce qui est dans l'effet procède de la cause: la cause ne peut donner ce qu'elle n'a pas ni ce qu'elle n'est pas. La perfection de l'effet découle donc de la perfection de la cause, elle est la perfection de la cause dans la mesure où l'effet en est capable : « causa est in causato per modum causati ». L'être n'agit qu'autant qu'il existe, il n'agit de telle manière que s'il existe de telle manière : l'activité d'un être et son actualité ne se distinguent que d'une distinction de raison, la cause est une existence active, l'agent est une activité existante. Si l'existence de l'effet procède de l'existence de la cause, son essence procède de l'essence de la cause, et tout agent qui

produit un effet produit nécessairement quelque chose d'au moins *semblable* à lui. L'effet est semblable à la cause une fois qu'il *est* et parce qu'il est ; il devient semblable à la cause parce qu'il *devient*, parce qu'il arrive à l'existence, et à mesure qu'il y arrive. Le rapport de la cause et de l'effet est donc une participation d'être, une ressemblance ; et cette ressemblance est le terme d'une assimilation ; or l'assimilation est une action qui provient de l'agent, mais qui réside dans le patient : le patient devient semblable à l'agent : « patiens assimilatur agenti » (1), « agens agit simile sibi » (2). La nature de l'effet nous révèle quelque chose de la nature de la cause ; la connaissance de l'un autorise et fonde la connaissance de l'autre ; et c'est à cette ressemblance nécessaire que l'esprit humain se reporte sans cesse, comme au signe le plus sûr pour distinguer, par le dehors, le phénomène de causalité du simple phénomène de succession (3).

Ce principe général, n'est qu'un corollaire, une dérivation immédiate du principe de causalité : si l'agent ne façonnait pas l'agi à sa ressemblance, il y aurait dans l'effet quelque chose qui ne dépendrait pas de la cause, qui serait sans cause (4).

---

(1) S. THOMAS, *Cont. Gent.* l III, c. 49. — DE RÉGNON, *Métaph. des causes*, p. 197-199.

(2) S. THOMAS, *Cont. Gent.*, l. I, c. 29. — *de Pot.*, q. 7, a. 7, c. : « Oportet causatum esse aliqualiter simile causæ : unde oportet de causato et causa nihil pure æquivoce prædicari ». — Ibid., q. 7, a. 5, ad 8.

(3) Cf. E. THAMIRY, *Les deux aspects de l'immanence*, p. 98-99 : « ...L'action est, — de par sa nature même —, génératrice d'une ressemblance. Dès lors la perfection de cette ressemblance mesure l'efficacité de l'influence exercée ; dès lors aussi l'apparition de cette ressemblance est le signe naturel et partant indubitable d'un fait de causation. »

(4) Si la connaissance est objective et vraie, un tel raisonnement conclut rigoureusement à une vérité : c'est ce dont conviennent les adversaires eux-mêmes ; Cf. E. LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907,

L'expérience semble aller encore plus loin que le principe ; elle nous présente fréquemment et en grand nombre des causes dont les effets possèdent une perfection spécifique égale à la leur, des causes univoques; en sorte que l'esprit pourrait se croire autorisé à conclure, en toute rigueur logique, de la nature de l'effet à la nature de la cause, à traiter la cause, non plus comme semblable, mais comme *identique* en nature à l'effet. Le mouvement produit le mouvement, la bille de billard engendre dans la bille qu'elle choque un mouvement de même nature et de même direction que le sien; le feu engendre le feu; une étincelle tombant sur quelques feuilles sèches embrase une forêt; le musicien produit le musicien; bien plus, le chêne produit le chêne, le lion engendre un lion, l'homme engendre l'homme ; la génération a pour terme un vivant de même espèce que le générateur (1). Ne faut-il pas dépasser le principe qui limite à une simple ressemblance le rapport intérieur de la cause et de l'effet ?

Si une cause tend à réaliser un effet qui lui soit semblable, plus la similitude est grande dans son genre entre la cause et l'effet, plus l'action est parfaite : en ce sens, la génération est la plus parfaite et la plus noble des causalités, puisque la ressemblance porte, non pas simplement sur une qualité accidentelle, mais sur le fond même de l'être, sur sa

---

p. 150 : « On veut qu'il y ait dans la cause au moins tout ce qu'il y a dans l'effet. Pourquoi ? Parce que l'on morcelle et que l'on déduit... Sans doute, si la déduction reproduit la genèse même de l'être, et si le *morcelage* en exprime la vraie structure, l'axiome en question s'impose. Mais de ce que le discours fragmente et dénombre, et de ce qu'il ne tire déductivement d'un concept que ce qu'il contient, que conclure touchant l'être en soi ? »

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 27, a. 2 : « In viventibus... generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto... secundum rationem similitudinis. »

forme spécifique : le père engendre un fils de même nature que lui, et c'est en tant qu'homme qu'il agit quand il engendre un homme (1).

Toutefois, de graves réserves s'imposent, à la réflexion. A s'en tenir à la rigueur des termes, une cause univoque serait une cause qui produirait par elle-même et par elle seule un effet de même perfection qu'elle, qui serait ainsi sa propre cause ; une cause univoque n'est pas, ne peut pas être une vraie cause, elle ne contient pas en elle même et par elle-même la raison suffisante de son effet. De fait, la cause univoque n'est pas cause de l' « être », elle n'est cause que du « devenir » (2) : elle est au point de départ d'un lent devenir, et le mouvement une fois communiqué, elle abandonne son effet à lui-même, bien avant le but auquel il doit parvenir. Une bille d'ivoire en choque une autre, elle lui donne le mouvement, mais elle ne l'entretient pas ; la bille choquée, continuant à se mouvoir, quoi qu'il advienne du corps qui l'a heurtée, reste cause « in esse » de son propre mouvement ; l'effet propre du choc est de déformer à la fois les deux billes, et de bander par là même leur élasticité comme un ressort ; puis, ce ressort, en se détendant, agit avec une force égale dans les deux sens et imprime à la fois un mouvement à chaque bille : la cause prochaine de ces derniers mouvements n'est donc pas le premier mouvement, mais une force élastique mise en exercice (3) ; et puis, le joueur, avec sa force et son adresse, est aussi pour une part, et peut-être pour une grande part, dans ce mouvement. Par ailleurs, l'aimant en repos déplace le fer, le caillou lancé contre un rocher s'arrête sans déplacer le bloc immobile : la translation d'un

(1) S. Thomas. *Ia*, q. 33, a. 2, ad 4 ; q. 41, a. 5. — Cf. De Régnon, *Métaph. des Causes*, p. 520-521.

(2) S. Thomas, *Ia*. q. 104, a. 1. — Cf. *Ia*. q. 118, a. 2, ad 4.

(3) De Régnon, *Métaph. des Causes*, p. 518.

corps peut provenir d'un corps sans mouvement de translation, et, inversement, le choc d'un corps en mouvement ne produit pas toujours un mouvement de translation ; dans le cas d'un mouvement communiqué, la vitesse finale se distribue entre le corps choquant et le corps choqué suivant la masse des deux corps. Nous sommes donc en présence d'une causalité très complexe ; il ne faut pas dire : le mouvement produit le mouvement, mais : un corps en mouvement produit le mouvement d'un autre corps; sous cette formule nouvelle, il n'y a plus d'univocité stricte. L'étincelle commence l'incendie, soit ; mais l'incendie se nourrit et se propage lui-même; le feu résulte de réactions plus ou moins internes et du concours d'agents extérieurs ; l'étincelle peut allumer une première feuille morte, l'incendie se continue grâce au vent, à l'air, à l'amas de matières combustibles. Le musicien forme le musicien, soit, mais lorsque l'élève n'a plus rien à apprendre, il quitte le maître et n'en dépend plus ; le musicien présente à l'élève sa leçon, mais il ne fait que diriger son intelligence, il le détermine à se former lui-même, et c'est le propre travail de l'élève qui le fait parvenir à la science (1). Un chêne produit un chêne, mais son influence génératrice est faible, courte, passagère ; il doit, pour ainsi dire, au hasard d'exercer sa causalité, puis, la fécondation une fois opérée, la nouvelle vie se développe par sa propre vertu, et le petit être ne dépend plus de la branche qui le porte sinon comme l'enfant pendu aux mamelles de sa nourrice; puis, la graine se détache, elle germe en terre sous l'influence du soleil, aspire autour d'elle sa nourriture et parcourt, par sa propre énergie, quel que soit désormais le sort du chêne qui l'a produit, les longues étapes qui le séparent de son plein développe-

(1) De Régnon, *Métaph. des Causes*, p. 518-519

ment (1) On le voit, la cause univoque n'entre que pour une partie, et même pour une faible partie dans la production de l'effet total : son rôle se borne à placer dans un sujet individuel une nature dont elle n'est pas l'auteur ; elle ne détermine elle-même dans l'effet qu'une ressemblance partielle, proportionnée à son action. La ressemblance totale, l'identité spécifique que l'on observe, par exemple, entre le père et le fils, ne vient pas, ne peut pas venir d'elle ; elle a sa raison dans la communauté d'espèce : c'est par le fond d'une même nature que le père et le fils se ressemblent ; il faut donc que la similitude provienne d'où provient l'espèce, de celui qui a fait la nature bien plus que de celui qui l'a transmise. Il peut y avoir des causes matériellement univoques, il n'y a pas de causes formellement univoques : la cause univoque est, dans l'échelle des causes, d'un ordre inférieur ; elle est tantôt une cause purement déterminante, tantôt un instrument employé par une cause supérieure. Si, par le moyen des effets, nous connaissons mieux la cause univoque, cette supériorité relative de la connaissance ne tient pas à la perfection de la causalité univoque, mais bien au contraire à son infériorité même (2).

(1) DE RÉGNON, *Métaph. des Causes*, p. 522.

(2) S. THOMAS, *Cont. Gent.*, q. 7, a. 5, c. : « Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliqualiter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente : diversimode tamen : quia, quando effectus adæquat virtutem agentis, oportet quod secundum eamdem rationem sit illa forma in faciente et in facto : tunc enim faciens et factum coincidunt in dem *specie*, quod contingit in omnibus univocis. » — S. THOMAS, *Contra. Gent.* III, 41, in fine : « Per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum et causam, vel in quantum effectus demonstrat virtutem causæ. Ratione autem similitudinis ex effectu non potest scire de causa quid est, nisi sit agens inius speciei... ratione autem virtutis, hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adæquat virtutem causæ : tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. »

Il faut donc chercher ailleurs la mesure de la ressemblance qui unit la cause à l'effet, qui nous permet d'atteindre à la cause par l'effet.

2) Peut être serait-il malaisé de passer de la connaissance de l'effet à la connaissance de la cause, de conclure de la nature de l'effet à la nature de la cause, si toute la réalité de l'effet était arrachée à la réalité de la cause, si la cause n'avait plus ce qu'elle donne, si la production de l'effet déterminait dans la cause un changement, un appauvrissement, qui supprimerait la ressemblance, c'est-à-dire la base de l'analogie. De fait, l'expérience ordinaire semble bien témoigner qu'une modification dans la cause accompagne l'action. Une bille d'ivoire, après en avoir frappé une autre, n'a plus le même mouvement qu'auparavent ; en agissant, elle a changé d'état ; d'ailleurs, pour mouvoir, elle a dû être mue ; pour produire un changement elle a dû en éprouver un autre. Le potier façonne un vase de terre, mais dans son travail il se fatigue, il s'épuise, et la sueur qui coule de son front ne coulait pas tout à l'heure ; en agissant il a changé.

Telles sont les apparences ; ce ne sont que des apparences. Car là où nos sens n'aperçoivent qu'un choc indivisible, la raison devine deux actions et deux causes agissantes : si la bille choquante agit, la bille choquée réagit : celle-ci subit une action, celle-là une réaction ; la science affirme la coexistence des deux causes en vertu même de ce principe qu'une cause n'est pas altérée par son action. De même, si la bille, pour mouvoir, a dû être mue, c'est qu'elle n'était pas actuellement cause, qu'elle a dû le devenir, et cette indigence d'un complément montre que par elle seule elle n'est pas parfaitement cause, mais cause par un côté, effet par un autre. Le potier s'est agité, c'est vrai, mais le changement qu'il subit est

sans relation avec l'effet produit, ne dépend que des qualités de l'agent accidentelles à l'action (1), est lié à l'imperfection de sa nature, n'est point de l'essence de la cause ; par cet aspect, le potier n'est pas cause, il est effet ; il n'est pas agent, il est agi. Bref la cause, en tant que cause, ne change pas quand elle produit son effet : « agens in quantum est agens non recipit aliquid » (2). L'activité présente des degrés fort nombreux et fort différents : elle peut être plus ou moins mélangée de passivité et de potentialité, elle peut même être affectée d'une imperfection formelle, puisqu'il y a dans la participation de la causalité les mêmes degrés que dans la participation de l'être, et il y a loin de la cause simplement déterminante à la cause principale et totale ; mais, précisément, en tant que l'être est cause, en tant que l'effet dépend de lui, il reste immobile : « qui facit semper idem est » et l'on a le droit de conclure de la condition de l'effet à la condition de la cause (3). A considérer la cause dans son concept formel, on y voit bien le principe du changement en un autre, mais on n'y trouve pas le principe du changement en elle-même ; c'est le patient qui change : « actio est in passo ». Cette action n'est pas l'instrument de la cause, ni une réalité qui sort de la cause et qui se propage jusqu'à l'effet : sous quelle forme, du reste, serait-t-elle concevable ? cette réalité intermédiaire qui ne serait ni dans la cause ni dans l'effet serait une réalité substantielle : nous voilà dans la contradiction.

Une conclusion s'impose, c'est que, dans ce complexus serré d'actions et de réactions que la nature

(1) De Régnon, *Métaph. des Causes*, p. 161-162.

(2) S. Thomas, *Ia-IIae*, q. 51, a. 2, ad 1.

(3) S. Thomas, *de Pot*, q. 7, a. 6 ; q. 7, a. 7 ; *I Sent.*, dist. 25, a. 1, ad 2 ; *Ia*, q 13, a. 2 ; a. 5. — Duns Scot, *II Sent.*, dist. 1, q. 2, n. 7, ad 1.

présente à nos yeux, la recherche de la causalité et la fixation de ses limites sont choses délicates ; le principe de la ressemblance de l'agent et de l'agi n'en reste pas moins définitivement acquis.

3) Il faut préciser encore. Nous avons, dans le lien qui rattache l'effet à sa cause, un moyen de connaître la cause par l'effet ; mais jusqu'où s'étend leur ressemblance, et par le fait même, la possibilité de connaître l'un par l'autre ?

L'effet préexiste dans la cause, mais il y préexiste à l'état de cause, sous la formalité de la cause ; l'unité préexiste à ses divisions, et dans l'unité une et simple les fractions préexistent à l'état d'unité une et simple. Mais qui dit cause dit être et existence, qui dit effet dit possibilité et devenir : l'effet existe donc dans la cause d'une manière plus grande, plus vraie, plus réelle, plus parfaite qu'il n'existe en lui-même; la cause contient éminemment son effet (1). La preuve, c'est que la cause, en tant que cause, ne change pas, qu'elle est un être parfait; c'est encore que, ne changeant pas, elle n'est pas épuisée par la production d'un seul effet, mais qu'elle est capable de reproduire indéfiniment des effets semblables au premier ; tandis que chaque effet particulier se termine dans sa propre individualité, la cause contient ses effets, dans son éminence, à l'état d'espèce. En un mot, la cause est plus parfaite que son effet, et il nous devient impossible d'arriver, par la connaissance de l'effet, à une détermination totale, à une connaissance adéquate de la cause ; cette connaissance n'est pas équivoque, puisqu'il existe une réelle ressemblance entre les deux termes ; elle n'est pas univoque, puisque l'effet est déficient ; elle est analogique, puisque l'effet est analogue à la cause (2).

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 4, a. 2.

(2) S. Thomas, *de Pot.*, q. 7, a. 7, c. — Cf. supra, p. 101, note 2.

4) Ainsi menée, l'étude métaphysique de la cause nous permet de constater que, en vertu même de leurs caractères essentiels, l'effet et la cause sont *distincts :* l'un est ce qui est fait, l'autre ce qui fait ; l'un devient, l'autre est (1) ; ils ne se séparent pas seulement au point de vue de l'individualité, mais encore au point de vue des propriétés. La cause est de soi extérieure, étrangère à son effet. En sorte que la notion de cause, même dans les limites de son contenu formel, nous écarte du panthéisme : l'effet étant distinct de la cause, la cause totale ne pouvant être univoque, il faut nécessairement, si l'on veut donner à l'esprit une réponse apaisante, remonter jusqu'au transcendant, y pénétrer résolument. Les lois de l'analogie appliquées aux réalités, puis aux concepts, nous conduisent bien au-delà de tout symbolisme, de tout anthropomorphisme, de tout panthéisme d'immanence.

La causalité n'est pas pour cela transitive : elle consiste dans une influence, une action, qui, due à l'agent, est dans le patient ; elle n'est pas autre chose en lui qu'un passage de la puissance à l'acte (2) ; c'est une action commune, qui a pour condition préalable une correspondance, une *proportion* entre l'agent et l'agi (3). La puissance passive de l'effet se trouve placée entre deux puissances actives, dont l'une appartient à la cause, et l'autre à l'effet lui-même, et qui sont toutes deux ordonnées, préordonnées l'une à l'autre. La poudre sèche est en puissance d'exploser, mais elle n'agit que si cette puissance est déterminée à l'acte par une activité extérieure, par une cause qui doit être, à son tour, préadaptée, préordonnée à cette puissance : ce n'est pas une action

(1) S. THOMAS, *Ia*, q. 2, a. 3. — *De Verit.*, q. 21, a. 4.

(2) Cf. E. THAMIRY, *Les deux aspects de l'immanence*, p. 49.

(3) Cf. E. THAMIRY, op. cit., p. 51-52. — DE RÉGNON, *Métaph. des Causes*, p. 210-212, 213.

quelconque, c'est une action d'échauffement, et, qui plus est, d'échauffement proportionné, que cette cause doit produire.

5) Nous disons à dessein : préordonnée. Car nous devons, pour expliquer jusqu'au bout la cause efficiente, faire appel à un autre principe.

L'effet est ce qu'il est en vertu de sa forme. Mais il est déterminé par l'action, puisqu'il en est le résultat; et si l'action détermine l'effet, c'est parce qu'elle-même procède de l'agent qui la détermine ; et l'agent la détermine par sa forme. Tout dans l'effet provient donc et dérive de la cause efficiente, donc aussi sa forme intrinsèque ; cette dernière forme n'est que le terme d'une similitude dont le principe est la forme intérieure à la cause efficiente, celle-ci est un modèle reproduit dans celle-là par voie de similitude. Ce lien d'unité entre les deux formes ne peut être une unité substantielle, puisque l'effet et la cause sont deux sujets différents ; c'est donc une unité objective, c'est-à-dire que les deux formes répondent au même concept. L'effet préexiste dans la cause à l'état de modèle, il a une cause exemplaire (1). La cause efficiente, pour être complète, totale, a besoin d'une cause exemplaire, d'une idée, à moins d'être elle-même en même temps cause exemplaire, cause intelligente.

Et voilà qu'après un long détour, en passant par l'abstraction intellectuelle, l'analogie nous ramène à notre point de départ. Ce que le symbolisme nous reprochait comme un anthropomorphisme illégitime et sans base, apparaît comme une nécessité objective, inévitable et justifiée : si la vraie cause, la cause complète, est intelligente et voulante (2), ce n'est

(1) De Régnon, *Métaph. des Causes*, p. 290.

(2) Car la même nécessité logique nous force à reconnaître

pas en vertu d'une analogie systématique, d'une assimilation gratuite des choses aux œuvres de l'art humain, c'est parce que le travail même de la pensée discursive nous a conduits sans arrêt, jusqu'à la causalité de l'idée. L'idée est, dans les choses comme dans l'esprit, le principe d'unité et de ressemblance, le fondement dernier de l'analogie. Elle l'est évidemment de l'analogie d'attribution ; elle l'est encore de l'analogie de proportion, puisque ce qu'il y a de commun dans les deux termes du rapport ne peut s'expliquer que par une cause commune, par l'unité de

---

l'intervention de la cause finale. La production de l'effet est la réalisation de l'idée par voie de similitude, l'idée est cause immédiate de l'effet ; mais à l'idée doit s'ajouter une chose qui, sans modifier l'idée, la mette en relation réelle et immédiate avec l'extérieur ; cette chose, c'est la volonté ; et pour que l'idée reste cause immédiate de l'effet, malgré cette intervention de la volonté, il faut que l'idée et le vouloir procèdent du même sujet, que la cause intelligente soit en même temps voulante. Par ailleurs, à s'en tenir uniquement aux concepts formels de la cause efficiente et de la cause exemplaire, on constate que l'action reste suspendue par une double indétermination : indétermination entre tel ou tel effet particulier, et pour chaque effet particulier, indétermination entre exister ou n'exister pas ; il faut donc une influence qui fasse passer un des effets particuliers de l'état idéal à l'état réel ; il faut une intention (Cf. DE RÉGNON, *Métaph. des Causes*, p. 351-352, p. 362-363). En sorte que tout mouvement est formellement une tendance, toute direction une destination, tout terme un but, que l'ordre est distinct des choses ordonnées et qu'il a sa cause distincte. Les choses ne sont pas que progrès, bien qu'elles soient en progrès ; elles ne sont pas seulement des « progrès dynamiques », des « limites idéales », des « tendances », des « directions de mouvement » (Cf. E. LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 477) ; ce progrès, cette direction supposent non seulement des choses mues et dirigées, mais encore un principe de progrès et de direction, plus exactement un but, une fin (Cf. E. LE ROY, ibid. p. 476). Le réalisme et l'idéalisme trouvent dans la théorie de la causalité ainsi construite une conciliation remarquable, dont le reproche — injustifié — d'anthropomorphisme ne suffit pas à infirmer la valeur (Cf. H. BERGSON, *Evolution créatrice*, p. 97, p. 105). Ce n'est plus « anthropomorphisme », c'est « analogie » qu'il faut dire.

la forme idéale, de la cause exemplaire, qui a éclairé et dirigé le jeu des causes efficientes (1).

(1) S Thomas, *de Pot.*, q. 3, a. 5, c. : « Oportet, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur... »

CHAPITRE III

FONCTION DE L'ANALOGIE DANS LA CONNAISSANCE RATIONNELLE DES CHOSES SENSIBLES.

SOMMAIRE

I. — Connaissance *vulgaire* de l'essence des choses sensibles : s'obtient par l'extension analogique de la notion de cause et des notions qui en dérivent : A) L'idée de « *chose* » en général est analogique : 1) dans ses éléments ; 2) dans la synthèse de ses éléments. — B) L'idée d'*une* chose en particulier se tire, par analogie, de la notion des accidents ou phénomènes.

II. — Connaissance *scientifique* de l'essence des choses sensibles : A) Objet de la science moderne. — B) Connaissance prétendue « symbolique » de cet objet. — 1. Du *fait* scientifique : *a*) il n'y a aucune différence entre le fait « brut » et le fait « scientifique », *b*) l'hypothèse scientifique : — Son rôle *essentiel* : elle n'est pas un symbole, mais la supposition d'une analogie — garantie par le principe des lois — issue de l'aperception d'une analogie ; elle est un rapport de rapports = raisonnement analogique ; sa valeur avant et après vérification. — Son rôle *accessoire* : valeur de formule et de symbole. — 2) Des *lois* et des *définitions* : réfutation du symbolisme concernant : *a*) les lois expérimentales ; *b*) les lois énoncées en termes mathématiques ; *c*) le passage à la limite ; *d*) les autres lois. — 3) Des *principes* et des *théories* scientifiques : ils ne sont pas symboliques, mais analogiques.

I. — Avant d'être réfléchie, précise, scientifique, la connaissance que nous prenons de l'essence des choses sensibles est spontanée, vague, vulgaire. Mais, même à ce premier stade, elle se compose déjà d'idées acquises et groupées par la raison. Faut-il la considérer comme symbolique ou comme analogique ?

A) Une « chose » — *la* « chose » en général — se présente à nous sous des traits précis :

1) D'abord comme une *cause,* comme une force ; or la notion de cause est nécessairement analogique. Dans les faits où nous expérimentons la résistance au toucher, nous saisissons bien un objet distinct du moi, et nous le saisissons comme la manifestation d'une force, d'une activité, d'une causalité, semblable ou analogue à notre propre activité, et qui s'y oppose (1). Si notre idée de cause est objective et universelle, c'est bien d'analogie, non de symbolisme, qu'il faut ici parler ; le symbolisme lui-même, tout en contestant la valeur du procédé, ne peut faire autrement que d'y recourir (2).

La « chose » est ensuite pour nous une *substance:* la vraie cause est à proprement parler une substance, une cause une, identique et permanente ; la chose est donc conçue comme une substance analogue à la nôtre, puisque le principe premier de substance a la même valeur et la même portée que le principe de causalité. Mais cette idée est déjà une idée composée, complexe : il s'y ajoute à l'idée de cause l'idée de l'identité dans le temps. Or le *temps,* c'est la du-

---

(1) Cf. MAINE DE BIRAN, *œuvres inédites...* publiées par Em. Naville, t. I, p. 249, Paris 1859 : « L'idée de force ne peut être prise... originellement que dans la conscience du sujet qui fait effort, et lors même qu'elle est tout à fait abstraite du fait de conscience, transportée au-dehors et tout à fait déplacée de sa base naturelle, elle conserve toujours l'empreinte de son origine. Nous ne pouvons concevoir aucune force d'impulsion, de choc, ou de traction dans les corps, sans leur attribuer ou sans hypothétiser en eux jusqu'à un certain point cette force individuelle de notre moi. »

(2) Cf. H. BERGSON, *Evol. créatrice,* Introd. p. VII, note 1 : « La vie psychologique n'est ni unité ni multiplicité... « durée réelle » signifie à la fois continuité indivisée et création... nous faisons application de ces mêmes idées à la vie en général, envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique ». — E. LE ROY, *Sur la nouvelle philosophie,* Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 413-414, 415, 417.

rée abstraite, c'est l'ordre dans la succession considérée comme telle : « ordo successivorum ut successivorum ». Le temps suppose donc l'immobile, comme la durée le supposait ; il ne peut être hétérogénéité pure : durer, c'est demeurer, persister à travers une série d'états différents, c'est postuler la substance. On ne peut même pas soutenir, sans donner un démenti à toute expérience, que tous les accidents des choses sont sujets à un changement continuel ; supposer en elles une transformation continue et *totale* qui nous resterait cachée, c'est *imaginer* des faits pour rendre vraisemblables de pures hypothèses (1), c'est tomber dans l'anthropomorphisme que l'on veut combattre. Que la substance soit vivante ou sans vie, elle n'en est pas moins agissante et permanente, et nous ne concevons pas l'être sans vie sur le modèle de l'être vivant, ni l'être vivant sur le modèle de l'être sans vie ; cette extension illégitime de l'analogie, c'est le symbolisme lui-même qui la commet, puisque pour lui le Tout est de la pensée vivante ; en distinguant avec soin, comme nous le faisons, l'être vivant de celui qui ne vit pas, nous obtenons une connaissance qui semble évidemment moins symbolique que son opposée (2). Or c'est dans les êtres vivants surtout qu'il est difficile, sinon impossible, d'expliquer l'unité, aussi incontestable que la variété, en dehors d'un principe permanent qui reste identique sous ces diverses transformations ; car ces changements se produisent dans le vivant et par sa propre activité ; il faut donc qu'il y ait en lui un principe de cette activité et un sujet de ces changements (3).

A cette substance nous attribuons l'étendue, et nous l'appelons une *matière*. La matière, c'est, aux

(1) Cf. H. Bergson, *Evol. créatrice*, p. 326-327.
(2) Cf. H. Bergson *Evol. créatrice*, p. 213-214, p. 217.
(3) Kleutgen, *Phil. scol.*, t. II, p. 144.

yeux des symbolistes, le point noir, la difficulté insurmontable du réalisme, car si la matière et l'esprit ont des caractères opposés, une représentation mentale vraie et objective de la matière devient pour eux impossible : il ne faut attribuer à la matière qu'une existence idéale (1). La théorie de l'analogie lève la difficulté : la matière est conçue comme une substance douée d'étendue ; or l'idée de substance est vraie et objective, celle d'étendue l'est également. L'idée de matière est donc analogique : d'abord parce que les deux éléments distincts dont les notions constituent la compréhension de cette idée n'existent pas distincts et séparés, mais unis et confondus dans le

(1) Cf. E. Le Roy, *Science et philosophie*, Revue de Métaph. et de Mor., juillet 1899, p. 390 sqq. : la matière ne peut être définie que par rapport à l'esprit, son essence exprimée qu'en termes d'âme, et sa réalité suspendue qu'à la vie intérieure et à l'action morale (Cf. Garrigou-Lagrange, *le sens commun...*, p. 18 sqq.). — *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 494-495 : « Ni dans les phénomènes ou les corps, ni dans les relations qu'ils soutiennent les uns avec les autres, ni dans l'étoffe sensible où furent taillés ces éléments, ni même dans aucun arrière-fond mystérieux, la matière n'existe donc indépendamment de l'esprit. Elle existe, sans doute, mais dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit... Impossible d'attribuer à la matière une base d'existence radicalement extérieure, hétérogène, irréductible à la pensée. Parler d'un tel substrat opaque n'aurait aucun sens : car on ne peut rien dire qui ne suppose et ne sous-entende l'esprit, puisque le moindre mot le postule et en désigne toujours un état ou un acte. » — *Dogme et Critique*, p. 161-162, 165-166, 167, 169, 173, 236-237 et la note 3, 238. — *Essai sur la notion du miracle*, Annales de phil. chrét., déc. 1906, p. 238-242. — *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et Mor. 1907, p. 147 : « La critique de la perception et la critique de la science aboutissent à une théorie idéaliste de la matière. » — Cf. encore : *Sur la nouvelle philosophie*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 408 sqq. — Or si tout est action, si toute activité est conçue sur le modèle de la nôtre, c'est-à-dire comme libre, il semble qu'il ne reste plus de place pour le déterminisme ; et pourtant il existe : d'où vient-il ? Ne serait-ce pas encore un abus de l'analogie au service du symbolisme, de se représenter la matière sur le modèle de l'habitude ? (Cf. J. de Tonquédec, *Le merveilleux et le miracle*, p. 93, note).

réel (1); puis, parce que des formes propres ne peuvent exister dans l'esprit que si elles sont immatérielles. La représentation de la matière dans l'esprit ne peut être qu'une ressemblance (2); et cette ressemblance a la même valeur objective que la représentation de l'étendue (3).

2) Si nous allons plus avant dans l'idée de la « chose », le rôle de l'analogie grandit encore. L'être concret, particulier, est un, sans être nécessairement simple; mais, par les conditions mêmes de la connaissance humaine, nous détruisons pour un instant son unité, forcés que nous sommes de concevoir cette unité par des idées multiples ; nous réduisons ensuite cette multiplicité à l'unité, en attribuant ces idées au même sujet : nous recourons à l'analogie. S. Thomas observe avec raison, à propos des corps ou des choses sensibles, qu'ils sont livrés à la multiplicité ; il énonce en même temps la formule de l'analogie à leur égard : « Prædicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur » (4). Ainsi, dans la substance on connaît séparément et distinctement l'existence et l'essence ; on

(1) Cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 2, c. 95.

(2) S. Thomas, *De Verit.*, q. 10, a. 4, ad 4 : « In mente non possunt esse propriæ formæ nisi immatériales ; possunt tamen esse *similitudines* rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cujus est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat. »

(3) Cf. supra, ch. I, p. 81. — Il ne semble pas qu'il y ait aucune raison de distinguer entre la connaissance que nous avons des corps bruts et celle que nous avons des corps des autres hommes. M. Fonsegrive fait cette distinction (*Certitude et Vérité*, Revue de phil., t. XIII, 1908, p. 609-611) ; or en tant que corps, les corps des hommes n'échappent pas a la loi commune des corps bruts, et l'on ne peut être capable de connaître les uns sans connaître les autres.

(4) S. Thomas, *De Ente et essentia*, c. 4, in fine.

y ajoute les accidents. Dans l'essence, on distingue la matière et la forme ; dans l'espèce, les principes du genre et de la différence et la multiplicité des individus distincts en nombre. Or la définition d'une chose, — qu'elle soit scientifique ou vulgaire, provisoire ou parfaite et définitive, — a pour objet l'essence de la chose : et cette définition se compose de caractères dont chacun considéré à part peut convenir à d'autres objets qu'à l'objet défini, mais dont le groupement ne convient qu'au défini (1) ; la définition ou l'espèce contient à la fois une matière déterminée que désigne le genre, et une forme déterminée que désigne la différence (2) : mais le genre n'est pas la matière, il est pris dans la matière pour signifier le tout, et la différence n'est pas la forme, elle est prise dans la forme pour désigner le tout (3).

b) A ces caractères généraux par lesquels toute chose est désignée, l'esprit humain ajoute des marques distinctives pour se faire l'idée *d'une* chose en particulier. Au moyen du principe de substance, il saisit la nature foncière des choses, mais il n'est pas capable de distinguer une substance d'une autre. D'où pour lui la nécessité de recourir aux caractères sensibles, aux accidents. Par cette connaissance il pénètre plus intimement et plus parfaitement dans l'essence des choses sensibles. Car les accidents ou les espèces sensibles sont des effets de la substance : l'existence de l'accident et l'existence de la substance ne font qu'un, parce que l'accident n'existe que dans et par la substance (4). Or si l'esprit peut remonter de la connaissance de l'effet à la connais-

---

(1) Cf. Aristote, *Anal. Poster*, l. II, c. 12, édit. Firmin-Didot, p. 165, 7.

(2) S. Thomas, *De Ente et essentia*, c. 3, in medio.

(3) S. Thomas, *de Ente et essentia*, ibid.

(4) Domet de Vorges, *Abrégé de Métaph.* Lethielleux, tome II, c. 24.

sance de la cause, il peut aussi remonter de la connaissance de l'accident à celle de la substance ; la puissance ou la faculté sert de moyen entre l'essence et l'opération (1).

Cette connaissance est analogique. Elle est faite d'éléments multiples, tandis que l'être connu est un; il faut donc corriger cette multiplicité en la ramenant à l'unité. De plus, la connaissance des effets ou des accidents ne peut nous conduire qu'à une connaissance imparfaite de la cause et de la substance (2). Pour ces deux raisons, la connaissance des choses sensibles reste irrémédiablement affectée d'un caractère analogique (3).

---

(1) S. Thomas, *De Verit.*, q. 4, a. 1, ad 8 : « Quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, quandoque utimur accidentibus vel affectibus loco earum (ut VIII Métaph. VII, comm. X, dicitur) ; et secundum hoc nominamus rem ». — *De Verit.*, q. 10, a. 1, c. : « Virtus sive potentia est medium inter essentiam et operationem... Quia rerum essentiæ sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed, quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliquā essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. »

(2) S. Thomas, *De Ente et Ess.*, c. VII, in medio.

(3) Cf. Domet de Vorges, *Comment avons-nous l'idée d'objet ?* Revue de philos., t. XIII, 1908, p. 480-481 : « Quand l'intellect, « après avoir perçu l'être substantiel, grâce à ce complément « (l'accident), réfléchira sur cette perception, il emploiera ces « apparences pour caractériser les essences spécifiques qui au- « trement lui sont inconnues. Assurément, ces caractères sont « très superficiels et n'ont probablement avec les objets qu'une « *ressemblance incomplète ;* ils lui ressemblent cependant à « quelque point de vue, et constituent des notes assez précises « pour nous permettre de distinguer les êtres. Il n'est pas absolu- « ment nécessaire de voir le visage d'un homme pour le recon- « naître : il suffit de voir son allure ou d'entendre le son de sa « voix. Ainsi nous formons, avec les caractères les plus cons- « tants, extraits de la sensation, ce que l'on peut appeler une « essence rationnelle suffisante à nous faire reconnaître les na- « tures diverses qui nous entourent. ». — Leibniz, *Nouveaux Essais*, l. 3, ch. 6, édit. Erdmann, p. 315 : « Nos définitions, quand elles dépendent de l'extérieur des corps, sont imparfaites et provisionnelles. » — Cf. encore, ibid., p. 312.

Les idées sommaires grâce auxquelles tout homme connaît les choses sensibles et les distingue nettement les unes des autres — encore qu'il ne puisse distinguer les éléments constitutifs de ses idées ni définir l'essence des choses — sont désignées par les scolastiques sous le nom de « simplicia » ; les Grecs les appelaient « ἔννοιαι ἔμφυτοι » . et les Latins « notiones insitæ », non pas qu'elles soient innées dans l'esprit, mais parce que nous les acquérons sans étude ni travail, par le seul jeu spontané de la raison, suivant les lois inhérentes à sa nature (1).

II. — La connaissance scientifique est d'un ordre supérieur. Mais elle ne porte pas directement sur le particulier : la science du particulier est impossible et inféconde, il n'y a de science que du général. Elle n'en est pas moins objective (2).

A) La science de nos jours a la prétention de négliger le noumène, de ne s'occuper que des phénomènes (3) ; bien plus, elle ne veut connaître que des idées et des relations (4).

---

(1) Cf. Kleutgen, *Phil. scol.*, t. II, p. 320.

(2) Mgr Sentroul, *L'objet de la Métaph. selon Kant et selon Aristote*, p. 217-222.

(3) J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 640 : « On a dit que la vérité scientifique est symbolique, mais il ne faut pas chercher derrière elle de noumène. »

(4) H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 276 : « Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant » — ibid. p. 266-267 : « Non seulement la science ne peut nous faire connaître la nature des choses, mais rien n'est capable de nous la faire connaître, et si quelque dieu la connaissait, il ne pourrait trouver de mots pour l'exprimer. » — ibid. p. 266 : « Les objets extérieurs... pour lesquels le mot *objet* a été inventé, sont justement des objets et « non des apparences fuyantes, parce que ce ne sont pas seulement des groupes de sensations, mais des groupes cimentés « par un lien constant. C'est ce lien, et ce lien seul, qui est objet « en eux, et ce lien, c'est un rapport... La science est un système « de relations. » — ibid. p. 271 : « La seule réalité objective, « ce sont les rapports des choses d'où résulte l'harmonie uni- « verselle. Sans doute ces rapports, cette harmonie ne sauraient

Or comment ces relations peuvent-elles être objectives, communes à tous les esprits, s'il n'y a pas sous ces relations un sujet permanent, une substance ? Et, si entre la cause et l'effet il existe une réelle analogie, si grâce à elle on peut passer de la connaissance de l'effet à la connaissance de la cause, la connaissance scientifique des choses ne pénètre-t-elle pas jusqu'à la nature même, jusqu'à l'essence ? Les adversaires eux-mêmes semblent convenir de l'existence et de la connaissance d'une réalité substantielle (1) ; certains hypothèses scientifiques postulent même l'existence de la substance, puisqu'on y recourt, par analogie avec d'autres substances réelles, pour expliquer la concordance des phénomènes (2).

La conception moderne de la science entend restreindre encore davantage son objet propre : elle

« être conçus en dehors d'un esprit qui les conçoit et qui les « sent. Mais ils sont néanmoins objectifs, parce qu'ils sont, de« viendront ou resteront communs à tous les êtres pensants. » — ED. LE R..Y, *Essai sur la notion du miracle*, Ann. de phil. chrét., oct. 1906, p. 23 . « La réalité d'un fait, c'est l'entrecroisement des rapports qu'il soutient, la convergence des liens dans la trame desquels il est engagé et forme centre ; ou plutôt un fait réel ne se compose point d'un substrat intrinsèquement définissable, d'un noyau subsistant en soi et préexistant aux relations surajoutées par lesquelles il s'accrocherait à d'autres choses ; mais il faut le concevoir comme un nœud de relations, comme une onde stationnaire dont l'immobilité naît par interférence de mouvements contraires. »

(1) H. POINCARÉ, op. cit. p. 270 : « (Les objets extérieurs) sont réels en ce que les sensations qu'ils nous font éprouver nous apparaissent comme unies entre elles par je ne sais quel ciment indestructible et non par un hasard d'un jour. De même la science nous révèle entre les phénomènes d'autres liens plus ténus, mais non moins solides.

(2) H. POINCARÉ, op. cit. p. 270 : « On peut dire par exemple que l'éther n'a pas moins de réalité qu'un corps extérieur quelconque ; dire que ce corps existe, c'est dire qu'il y a entre la couleur de ce corps, sa saveur, son odeur, un lien intime solide et persistant ; dire que l'éther existe, c'est dire qu'il y a une parenté naturelle entre tous les phénomènes optiques ; et les deux propositions n'ont évidemment pas moins de valeur l'une que l'autre. »

prétend chercher uniquement non pas la cause, mais l'antécédent constant et invariable, les relations de succession (1). Et elle en a le droit, pourvu qu'elle ne nie pas ce qu'elle veut ignorer, et que sous prétexte d'être positive, elle ne devienne pas positiviste. Car la métaphysique a le droit de garder son domaine au-dessus de la science, puisque les lois de la nature sont « les rapports qui découlent de l'essence des choses ». Mais il faut remarquer qu'il n'est pas facile de maintenir séparées la notion de l'antécédent ou de la condition invariable, et la vraie notion de cause. Ou bien un antécédent est accidentel, ou bien il est nécessaire. S'il est accidentel, en présence d'un cas particulier, on ne peut affirmer que cet antécédent est invariable, puisqu'on rejette l'idée d'efficacité ou de détermination ; en face d'une loi générale, une fois niée l'idée d'efficacité, on n'explique plus la constance de la succession. S'il est nécessaire, alors comment se peut-il qu'on le saisisse comme nécessaire ou utile, si on ne le conçoit pas en même temps comme efficace et déterminant ? La science peut vouloir ignorer la nature de cette cause, elle ne peut pas ne pas s'en faire l'idée et la comprendre. Et qu'on n'objecte pas qu'autre chose est une loi de succes-

(1) Cf. A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste*, p. xxxv : « Aux « yeux des anciens, comme l'a fait voir excellemment M. Boutroux, la science était la connaissance de ce qui est, de ce qui « subsiste sous tous les changements. Ce qui est, pour eux, c'est « la substance, l'essence, l'idée, la forme achevée ou l'acte, c'est « la cause efficiente, surtout la cause finale. Autant dire que la « science était la philosophie même. Pour les modernes, la « science proprement dite, se séparant de la philosophie et pre- « nant la forme positive devient la connaissance des rapports « constants entre les choses, telles qu'elles nous apparaissent, « indépendamment de ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes, « ce qui permet de prévoir et de réaliser l'avenir. La science « roule surtout sur les lois du devenir et du changement, sur les « lois à la fois théoriques et pratiques de la prévision et de la « production des choses. »

sion, autre chose une loi de causalité, puisque une succession invariable unit la nuit au jour et qu'on n'en conclut pas que le jour est cause de la nuit ; car il peut arriver et il arrive que ce rapport nécessaire de succession provienne d'une dépendance commune des deux termes à l'égard d'une cause supérieure (1).

En résumé il n'y a qu'une manière de concevoir la science, qu'on la définisse la recherche et la découverte des *lois*, ou la recherche et la découverte des *causes*. Les limites de la « Science » ne se confondent pas avec les limites du savoir humain. Au-delà de l'objet qu'elle s'attribue, il y en a encore un pour la métaphysique ; ne pourrait-on même pas dire qu'en toute rigueur de termes il n'y a pas de science possible sans métaphysique, et que tout savant fait de la métaphysique sans le savoir, bon gré mal gré ?

B) De cet objet de la science ainsi réduit, il s'agit encore de savoir à quelle connaissance nous sommes capables de parvenir. Et les symbolistes se fondent à la fois sur la critique de la connaissance et sur la critique des sciences, pour nous interdire autre chose qu'une science imparfaite, irréelle, « symbolique » (2). Que faut-il penser de leurs prétentions?

1) La science a pour point de départ les données du sens commun. D'après le symbolisme, cette connaissance vulgaire déforme déjà le réel, et la science, en affinant et en précisant ces notions, les éloigne encore de la réalité objective, avant de les rendre vraiment scientifiques. Il y a, dit-il, une grande diffé-

(1) Cf. sur ce point E. Rabier, *Logique*, 3e édition, p. 117-119.

(2) M. Blondel, *l'Action*, p. 82 : « La science est un symbolisme, arbitraire en son principe, suivi et lié dans son développement continu, vérifié par ses applications. »

rence entre « le fait brut » et « le fait scientifique » (1) ; le fait dont s'occupe la science n'est plus réel, il est déjà informé ou plutôt déformé par le travail de l'esprit ; il n'a d'autre rôle que de mettre l'esprit le plus près possible de l'intuition directe. Son utilité est momentanée et provisoire ; sa connaissance n'est pas objective, elle est symbolique (2), suivant les principes déjà énoncés;le terme de ce long travail scientifique, c'est « l'intuition », qui met l'esprit, libre de tout préjugé, en union directe et intime avec la réalité vivante et mobile : c'est « l'invention » (3).

Telle est la théorie symboliste de la science. Elle est étroitement tributaire de la théorie de la connais-

---

(1) J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor. 1901, p. 580 : « Le fait de sens commun n'est pas le fait de science » — p. 609 : « Le fait ne préexiste pas au savant » — p. 618 : « Un fait physique n'est pas autonome » — p. 595 : « Le fait de science est notre œuvre ; il l'est doublement, par les conditions qui le fixent, et par ses formules de correction. » — Cf. encore p. 584, 611, 612. — E. Le Roy, Congrès de Phil., tome I, p. 330 : « Le construit submerge presque complètement le donné. » Cf. *Comment se pose le problème de Dieu,* Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 495 ; *Dogme et Critique*, p. 369-370. — P. Duhem, *La théorie physique*, p. 39 : « La théorie devance l'expérience. » — Cf. J. Wilbois, *La pensée catholique en France au commencement du XX*e *siècle,* Revue de Métaph. et de Mor. 1907, p. 392-393.

(2) E. Le Roy, *Congrès de Phil.*, t. I, p. 338 : « Les calculs (de la science) ne sont pas vrais au sens propre du mot. Mais ils sont efficaces. Nos symboles sont des instruments qui nous font toucher les choses sans nous les faire voir. » — Cf. *Sur la nouvelle philosophie,* Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 321 : « Même au point de vue de la connaissance, la science a une valeur... Chaque vérité scientifique, si conventionnelle, si symbolique, si contingente qu'elle soit, peut être prise... comme l'origine d'un chemin de pénétration critique vers le réel. »

(3) J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 644 : « La vérité physique n'est ni certaine, ni probable, ni symbolique, on ne peut l'écrire dans un livre ; on ne la connaît que dans la mesure où on la pratique : la vraie connaissance, c'est l'invention. » Cf. encore, p. 640.

sance. C'est donc aux mêmes principes de discussion qu'il faut recourir.

a) S'il n'existe que du fluent, du devenir, si la réalité est mouvement, vie et pensée, et si l'on ne connaît les choses qu'après les avoir pour ainsi dire créées, ou même en les créant, ou plutôt en les tuant, en les fixant, une telle théorie s'explique. Mais si l'immobile existe, si la vérité est objective, s'il y a un « donné » de la connaissance, et si nos facultés de connaître sont à même de le saisir et de se le représenter, alors cette connaissance « intuitive » n'est plus qu'une chimère, et il faut bon gré mal gré revenir à l'intellectualisme et au sens commun.

Dès lors le fait brut ne se distingue plus du fait scientifique. Le fait est simplement matière de connaissance, et le savant s'en empare avec les mêmes puissances de connaître que le vulgaire ; il ne crée pas son objet (1). Dès lors aussi « l'invention » cesse de remplacer la science elle-même.

Il est vrai, le sens commun n'est pas compétent en matière de science, le réel est infiniment complexe, tout dépend de tout ; mais l'abstraction du sens commun non plus que celle du savant ne mutile le réel, elle le respecte au contraire, et si elle en détache un élément, ce n'est pas pour l'isoler du tout dont il fait partie, pour le traiter en objet complet et indépendant, pour en faire une « nature artificielle » (2) ; c'est pour l'étudier « non separatum, sed separatim », pour le replacer ensuite dans le réseau de ses relations avec tout le reste ; c'est même parce que

(1) H. Poincaré lui-même répond en ce sens à M. E. Le Roy (*Valeur de la science*, p. 221) : « Je ne puis admettre que le savant crée librement le fait scientifique, puisque c'est le fait brut qui le lui impose. » — et p. 234-235 : « Les faits sont des faits... il n'y a pas de frontière précise entre le fait brut et le fait scientifique ».

(2) J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 595-596, note.

cette complexité est grande qu'on ne la méconnait pas, que la science prolonge et achève les vues du sens commun, qu'elle use de l'hypothèse, de l'expérimentation, et des méthodes de Stuart Mill.

Si l'on appelle « fait scientifique » le fait brut déjà éclairé ou provisoirement expliqué par l'hypothèse, en ce sens il y a dans le fait scientifique quelque chose de plus que dans le fait brut ; l'hypothèse est même nécessaire si l'on ne veut pas que le fait reste éternellement brut (1). Mais l'hypothèse, « la théorie » n'altère pas le fait brut, elle le respecte, elle le garde tel qu'il est, dans sa pureté objective ; il est le point de repère auquel on se réfère toujours ; l'expérience n'a jamais tort, elle est la pierre de touche de toutes les théories. Si « le savant intervient activement en choisissant les faits qui méritent d'être observés » (2), ce choix suppose l'hypothèse, l'idée, mais il ne modifie nullement le donné objectif. Bref, il n'y a point de place dans les faits pour le symbolisme. Il faut se rabattre sur l'hypothèse.

b) *L'hypothèse:* son rôle *essentiel:* — Qui dit science dit explication, idée, théorie, hypothèse ; un fait n'est rendu intelligible que par une loi, par une idée générale ; mais cette idée groupe et explique des faits, soit à titre définitif, soit à titre provisoire ; et même l'explication, avant d'être définitive, a besoin d'être provisoire : il n'y a pas de science possible sans hypothèse. L'observation une fois faite, il reste à savoir si la coexistence ou la succession des phénomènes est une loi, quelle est exactement cette loi, à

---

(1) H. Bouasse, *De la méthode dans les sciences,* Physique générale, p. 75 : « Pour transformer un fait brut en fait scientifique, ou, ce qui revient au même, pour soumettre les faits à une loi... » — ibid. p. 79 : « L'expérience de la catoptrique prouve l'impuissance de l'expérience qui n'est pas aidée par une théorie. »

(2) H. Poincaré, *La valeur de la science,* p. 233.

quel phénomène inconnu un phénomène connu est lié par une loi (1). Le but de l'hypothèse est de répondre à ces questions; elle est, ou bien une interprétation de l'expérience, ou bien une formule de l'expérience, ou bien enfin une anticipation de l'expérience. En ce sens. et aussi longtemps qu'elle n'est qu'une hypothèse, on peut convenir qu'elle est une production de l'esprit, une traduction humaine de la réalité, un symbole. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle ne soit qu'un symbole, une traduction purement subjective, une convention arbitraire (2).

Elle est avant tout « la divination d'une uniformité » (3), la supposition d'une analogie : elle infère une ressemblance en dépit des différences, elle assimile l'inconnu au connu, elle n'est donc pas purement fictive. Ainsi, toute coexistence ou toute succession ayant l'apparence extérieure d'une loi, on suppose que telle succession ou telle coexistence est une loi ; ou bien l'on assimile le mode, la forme commune de certains phénomènes, ou la formule numérique de leur rapport, au mode, à la forme, à la formule numérique de faits déjà connus; ou enfin on imagine une cause inconnue à l'image d'une cause connue : on conçoit la vapeur à l'image des autres forces motrices, la gravitation à l'image de la pesanteur, l'ordre de l'univers à l'image de l'ordre qu'un homme met dans ses ouvrages, l'organisme des êtres fossiles à l'image des organismes vivants, la lumière à l'image du son, l'électricité à l'image de la lumière... Bref, une hypothèse qui n'aurait pas pour matière une analogie est une hypothèse inconcevable.

A vrai dire, si elle n'était que cela, elle ne différe-

(1) Cf. Rabier, *Logique*, p. 235.

(2) Cf. Stallo, *La matière et la physique moderne*, p. 82. — Rabier. *Logique*, p. 243, note 1.

(3) Helmholtz, *La pensée en médecine*. Revue scientifique, 6 juillet 1878.

rait guère de la fiction, parce que sa valeur de représentation pourrait être nulle. Mais d'abord une telle assimilation est déjà une recherche de l'unité ; et pour la chercher, il faut que l'esprit sache que cette unité existe, qu'il croie à la science; l'hypothèse se fonde sur le principe des lois, c'est grâce à lui que le savant se reconnaît le droit de deviner l'unité avant de la chercher, et de la deviner pour la mieux chercher et la découvrir plus sûrement. Fera-t-on de ce principe des lois à son tour un produit spontané de l'esprit humain, dont le caractère arbitraire et conventionnel consacrera définitivement le symbolisme de l'hypothèse (1)? ou bien encore un postulat, une hypothèse nécessaire, sans valeur absolue, sans garantie (2)? Oui, si l'immanentisme idéaliste et le nominalisme qui en est la conséquence sont la vérité ; non, s'il y a un réel donné, si l'universel existe dans les choses, si les principes d'identité et de causalité ont une réelle valeur objective ; car le principe

---

(1) E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, Ann. de phil. chrét. oct. 1906, p. 27 : « Décret et postulat plutôt que vérité « absolue, le principe en question définit l'attitude scientifique « plutôt qu'il n'est lui-même une loi, la loi suprême de la na- « ture. » — ibid. p. 9-10 : « Il apparaît comme une forme im- « posée d'office au moins autant que comme une chose donnée ; « la nature s'y prête pour autant qu'elle peut être agie et dis- « courue, mais elle ne le porte pas ontologiquement réifié en son « sein : bref, c'est le résultat d'une collaboration transaction- « nelle entre l'esprit et son objet. » — J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 596-597 : « S'il est vrai... que le déterminisme physique est un produit de la liberté humaine, nous devons condamner toute méthode qui, comme celle de Mill, postule le déterminisme. » — ibid. p. 633 : « Symbole clair et symbole commode, le mécanisme ne peut être le dernier mot d'une philosophie de la matière. »

(2) Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 255, 268 ; p. 258 : « Il est aussi difficile de justifier le principe (d'induction) que de s'en passer. ». — Il ne sert qu'à classer des séquences. or « parmi ces séquences il n'y en a pas deux qui soient tout à fait pareilles. » (ibid. p. 261). — Cf. H. Bergson, *Evol, créatr.* p. 233-237, p. 251.

des lois a exactement la même valeur que ces principes, qu'on y joigne ou non le principe de finalité : les causes et les circonstances restant les mêmes, un changement dans les effets serait sans cause, sans explication ; un tel principe a plus qu'une valeur de fait, plus qu'une valeur d'expérience, et ce n'est pas le passé qui est garant de l'avenir.

L'analogie fondée sur ce principe offre donc une garantie d'objectivité. Sans doute elle a besoin d'être vérifiée, elle anticipe, elle est douteuse, parce qu'elle néglige les différences au profit des ressemblances, parce qu'elle étend jusque dans l'inconnu le domaine des ressemblances, parce qu'elle suppose une identité là où il n'y a que ressemblance ; mais cette conclusion, pour problématique qu'elle soit encore, n'en est pas moins légitime, en vertu même du principe des lois.

En outre, le choix de l'hypothèse n'est pas arbitraire ; elle n'est pas sans rapport direct et représentatif avec le réel : elle respecte le donné observé, elle naît de lui, elle se vérifie par lui. Elle doit son origine à une association par ressemblance, à une analogie aperçue. La promptitude avec laquelle s'opère le rapprochement des idées peut faire prendre l'hypothèse pour une « intuition sourde » (1) ; en réalité, elle ne fait que deviner, sans voir, mais elle devine une ressemblance plus grande, sinon totale, parce que l'esprit a *vu* une ressemblance partielle ; il a opéré ce rapprochement, il a vu ce rapport, parce que les termes réels lui étaient donnés, par la même lumière

(1) P. Boutroux, « *La théorie physique* » *de M. Duhem*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 375 : « La physique est née d'une succession de théories dont chacune est venue prendre la place de la précédente. D'où sont sorties ces théories ? Elles ont été adoptées en vertu d'un choix, et ce choix reposait sur une intuition. Seule l'intuition, qui devine la forme de la théorie à établir, dirige le choix. »

qui lui fait saisir une identité dans le jugement, « tanquam per ignem divinum ». Si Watt a conçu la vapeur à l'image des autres forces motrices, c'est parce qu'il a perçu une analogie entre le soulèvement du couvercle d'une bouilloire et le soulèvement d'un poids quelconque par une force motrice déjà connue ; si Newton conçoit la gravitation à l'image de la pesanteur, c'est parce qu'il a perçu une ressemblance, une analogie, entre la chute des corps sur la terre et la chute des planètes sur le soleil... L'esprit ne fait qu'un raisonnement, il conclut de la ressemblance des effets à la ressemblance des causes ; toute hypothèse n'est donc, jusqu'à sa vérification, rien autre chose qu'un raisonnement analogique (1), dont la probabilité croît en raison directe du nombre des ressemblances aperçues, et en raison inverse du nombre des différences constatées ou inconnues ; elle est un rapport de rapports, un rapport entre deux rapports d'identité ou de causalité. Du reste, la possibilité de ces associations par ressemblance ou de ces analogies est en raison directe du nombre des dissociations d'idées antérieures : autrement, on ne voit pas pourquoi les savants seraient seuls capables de faire des hypothèses scientifiques ; et qui ne sait que l'imagination créatrice ou scientifiques ne crée pas les matériaux dont elle fait ses inventions (2) ?

(1) On entend d'ordinaire « l'inférence par analogie » dans le sens d'une application ou d'une extension hypothétique à un cas nouveau, d'une loi le plus souvent elle-même hypothétique. Cf. Rabier, *Logique*. p. 237, note 1.

(2) Cf. Cl. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, p. 278 : « Imaginez un bateau qui approche de la côte : voyageurs et pilote l'aperçoivent également : ils en ont également « l'intuition. Mais ceux-là ne la reconnaissent pas encore : c'est » peut-être un nuage que l'on voit là-bas, se disent-ils les uns « aux autres. Le pilote, au contraire, ne s'y méprend pas un « instant : il sait, lui, que c'est bien la terre qui se montre à « l'horizon. Or, à quoi tient la supériorité de son coup d'œil ? A « l'idée qu'il s'est faite d'une côte, idée qui se fonde elle-même

Ce procédé psychologique se retrouve dans toutes les sciences et dans toutes les découvertes :

En Physique : « L'hypothèse de l'émission disait : tout se passe, sous certaines conditions, *comme si* la cause de la lumière était de petites balles lancées » (1). « Le rapport des unités électriques est représenté par le même nombre que la vitesse de la lumière : c'est une invitation à mesurer la vitesse de l'électricité. On trouve, comme pour la lumière, 300.000 kilomètres par seconde : c'est un encouragement à chercher de nouvelles *analogies* » (2). Voilà un procédé qui engage à identifier deux sortes de faits, les phénomènes de lumière et ceux d'électricité ; peu importe l'unité plus ou moins stable dont on s'est servi, puisque la mesure est commune.

En Chimie, la valence est un moyen de prévision et de découverte. On découvre ailleurs des séries continues : l'analogie permet d'en trouver dans les composés du chlore, de l'hydrogène et de l'oxygène : « Les principaux (composés) qui se présentent dans la pratique du laboratoire sont les suivants : ClOH, ClO_3H. ClO_4H. Nous ne pouvons pas lire ces trois formules sans y voir une lacune et sans que cette question se pose impérieusement à notre esprit : l'espèce ClO_2H existe-t-elle ? Il se trouve qu'elle est plus difficile à obtenir et à conserver » (3).

En Médecine, il est admis que toutes les maladies dites infectieuses sont dues à la pénétration de mi-

---

« sur une somme considérable d'*analogies* antérieures : c'est à « la lumière de ses concepts qu'il apprécie la valeur de son « intuition. »

(1) H. Bouasse, Physique générale, dans : *De la méthode dans les sciences*, p. 96-97.

(2) J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 615. Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*. p. 269 ; H. Bouasse, op. cit. p. 98.

(3) A. Job, Chimie, dans : *De la méthode dans les sciences*, p. 121.

crobes dans l'organisme. La démonstration est complète pour toutes les maladies dont le microbe est connu. Mais il en est beaucoup, les plus fréquentes, les plus banales, la rougeole, la scarlatine, par exemple, dont l'agent pathogène a échappé à toutes les recherches. Les médecins cependant sont sûrs de leur existence ; ils affirment que ces maladies sont analogues aux maladies microbiennes (1).

En Histoire, l'analogie joue un rôle dans la critique des faits comme dans la construction du passé (2).

En Mathématiques même, ce qu'on appelle intuition ou invention peut se ramener à la découverte d'une analogie source d'hypothèse : « Lorsque M. Klein fait voir que la théorie algébrique de l'équation du cinquième degré est notablement simplifiée par l'étude préalable des propriétés de l'icosaèdre régulier, et que ce rapprochement (= analogie) permet aussi d'étudier avec fruit certaines équations différentielles du second ordre, on admire comment cette vue d'ensemble éclaire les faits épars... » (3).

Après sa vérification, l'hypothèse peut transformer sa probabilité en certitude, ou du moins, parfois, en une probabilité très grande dont la valeur scientifique ne peut être contestée. L'analogie peut se transformer en induction, quand la loi supposée est démontrée ou expliquée, quand les différences reconnues n'ont pas d'influence sur le fonctionnement de la loi, ou bien quand l'expérience vient réaliser les prévisions, comme la découverte du paléothérium, ou enfin quand, la vérification directe étant impossible, on vérifie les conséquences de l'hypo-

(1) P. Delbet, Sciences médicales dans : *De la méthode dans les sciences*, p. 214.

(2) Cf. G. Monod, Histoire, dans : *De la méthode dans les sciences*, p. 336-337.

(3) E. Borel, *Logique et intuition en Mathématiques*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 276.

thèse : toute la psychologie animale est fondée sur une analogie de cette dernière espèce, en vertu d'un rapport de cause à effet ; les animaux, ayant des organes semblables aux nôtres, doivent éprouver des sensations ; ces sensations doivent se manifester chez eux au dehors par les mêmes signes que chez nous, produire les mêmes effets. Si l'on veut contester la rigueur absolue des résultats dus à un tel procédé, on n'en méconnaîtra pas cependant le caractère de très grande probabilité ; et toute la valeur du raisonnement découle du principe de causalité, et du rapport d'analogie entre les causes et les effets (1).

— Rôle *accessoire* de l'hypothèse. Si l'hypothèse reste invérifiable, si elle n'est pas une explication définitive ou la préparation d'une explication définitive, elle peut avoir encore une valeur de formule ou de symbole commode pour représenter les faits (2).

2) *Lois* et *définitions.*

Le symbolisme ne se borne pas à infirmer la valeur des faits et des hypothèses, il s'en prend aux lois scientifiques. Que MM. Le Roy et Wilbois (3) n'accordent aux lois qu'une valeur de symboles toujours provisoires, toujours révisibles et perfectibles, la chose étonne peu. Mais H. Poincaré, qui semble reconnaître aux faits une valeur réelle en refusant de

(1) Cf. RABIER, *Logique*, p. 257-258. — J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale*, p. 35-42.

(2) Cf. infra. fin du chap. p. 145. — RABIER, *Logique*. p. 233.

(3) J. WILBOIS. *L'esprit positif*, Revue de Métaph. et de Mor., 1901. p. 610 : « On regarde comme définitives les capitulations des choses. C'est une opinion inexacte. Aucun fait de science n'est définitivement acquis... Il y a, en physique, un remaniement incessant des faits. » — Ibid. p. 635 : « M. Le Roy a montré depuis longtemps quelle antinomie sépare l'organisation scientifique et la connaissance vraie. On peut examiner les lois sous toutes leurs faces, on ne verra jamais en elles l'image des choses ; leur premier aspect contredit leur sens profond ; il ne porte que l'empreinte de notre activité ; leur succès n'est donc que celui de notre puissance dont elles sont les instruments. »

les considérer comme façonnés, fabriqués par l'esprit, n'accorde aux lois qu'une valeur d'approximation : les propositions les plus générales de toute science du réel ne sont que des conventions, dont la légitimité n'a d'autre fondement que leur commodité, c'est-à-dire leur simplicité et leur accord avec l'expérience ; l'hypothèse, de la sorte, n'est pas seulement un moment préliminaire de la science, elle en fait partie intégrante ; la science n'est pas pour cela chose arbitraire et artificielle, elle est la manière dont l'esprit pense les choses, conformément à ses propriétés et à leur nature (1).

N'est-ce pas pousser trop loin la défiance à l'égard de l'esprit? Car il y a plusieurs degrés dans le travail de formulation des lois.

a) Il y a, d'abord, les lois vulgaires, les plus rapprochées des faits, celles qui n'expriment que des rapports constants de succession entre deux faits, rien de plus. Celles-là semblent bien avoir toute la certitude désirable : les faits constatés sont certains, leur rapport de succession l'est aussi. Sans doute, deux faits ne sont jamais absolument pareils, mais il y a chez eux un élément commun et

(1) H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 248 : « Si nous « envisageons une loi particulière quelconque, nous pouvons « être certains d'avance qu'elle ne peut être qu'approximative... « On doit toujours s'attendre à ce que des mesures plus précises « nous obligent à ajouter de nouveaux termes à nos formules : « c'est ce qui est arrivé, par exemple, pour la loi de Mariotte. » — Cf. ibid. p. 249 : « De plus l'énoncé d'une loi quelconque est « forcément incomplet. Cet énoncé devrait comprendre l'énumé- « ration de *tous* les antécédents en vertu desquels un conséquent « donné pourra se produire... Mais on ne sera sûr de n'avoir « oublié *aucune* de ces conditions que quand on aura décrit l'é- « tat de l'univers tout entier à l'instant *t*... Alors, comme on ne « sera jamais certain de n'avoir pas oublié quelque condition « essentielle, on ne pourra pas dire : si telles et telles condi- « tions sont réalisées, tel phénomène se produira ; on pourra « dire seulement : si telles et telles conditions sont réalisées, il « est *probable* que tel phénomène se produira à peu près. » — Cf. encore p. 259-260.

constant, universel, auquel s'arrête l'esprit pour énoncer la loi : il néglige les différences, et il en a le droit, du moment qu'il s'arrête au seul rapport de succession. Aussi, toutes générales qu'elles soient, ces lois ont une valeur définitive. Il est vrai de dire, pourvu qu'on se borne là, que les gaz sont compressibles : c'est la simplicité et l'imprécision de leur énoncé qui rendent ces lois définitives (1). Ce qui progresse, ce n'est pas l'affirmation du rapport, c'est la connaissance et la détermination de plus en plus précise des deux termes, de leur mesure et de leurs proportions (2). Et de fait, sur ce point, H. Poincaré n'est pas d'un autre avis : « Les lois *invariantes,* ce sont les relations entre les faits bruts » (3) ; elles expriment adéquatement la réalité. C'est dans ce même sens qu'il entend le fait scientifique : « Le fait brut, c'est : je vois le spot se déplacer sur l'échelle ; et le fait scientique, c'est : il passe un courant dans le circuit » (4). Il n'y a ni approximation ni probabilité dans l'énoncé de tels rapports,donc nul symbolisme. Et c'est par là, du reste, que Poincaré réfute M. le Roy : « Ou bien la science ne permet pas de prévoir, et alors elle est sans valeur comme règle d'action; ou bien, elle permet de pré-

---

(1) Cf. X. MOISANT, *Dieu et l'expérience en Métaphysique,* p. 90-91, 95-96.

(2) Cf. J. WILBOIS, *L'esprit positif,* Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 610. où les exemples viennent à l'appui de nos dires. — RICHET, Préface aux « *Phénomènes psychiques* » de Maxwell : « Il n'y a jamais à craindre qu'une science nouvelle, faisant irruption dans la science ancienne, ne vienne bouleverser les données acquises... Des notions, jusque là inconnues, peuvent être introduites, qui sans faire jamais douter des vérités anciennes, feront pénétrer des vérités nouvelles et changer, bouleverser même les notions que nous avons des choses, en ajoutant des faits imprévus. Ces faits seront imprévus, ils ne seront jamais contradictoires. »

(3) H. POINCARÉ, *La valeur de la science,* p. 247.

(4) Ibid. p. 223.

voir d'une façon plus ou moins imparfaite, et alors elle n'est pas sans valeur comme moyen de connaissance » (1). « (La science) sera intellectualiste, ou elle ne sera pas » (2). Par là, elle est définitive. Ce qui est acquis reste acquis : une loi ainsi énoncée ne progresse plus, n'a plus besoin de remaniement, n'en est plus susceptible.

b) Autre chose est la précision et la mesure apportées dans l'énoncé des lois. Ici, il faut convenir que, si les lois sont plus précises, elles sont aussi plus artificielles, et en ce sens plus irréelles, plus symboliques. Mais jusqu'à quel point ?

On substitue la quantité à la qualité, dit-on. « Le développement mathématique d'une théorie physique ne peut se souder aux faits observables que par une *traduction*. Pour introduire dans les calculs les circonstances d'une expérience, il faut faire une version qui remplace le langage de l'observation concrète par le langage du nombre... Mais qui traduit trahit: traduttore, traditore ; il n'y a jamais adéquation complète entre les deux textes qu'une version fait correspondre l'un à l'autre » (3). En un mot, la physique prend l'allure d'une géométrie, d'une géométrie spéciale, d'une forme où le rôle de l'expérience se trouve ainsi réduit à presque rien (4). Une telle substitution n'est-elle pas une mutilation? « Tous ces

(1) Ibid. p. 220.

(2) Ibid. p. 217.

(3) P. Duhem, *La théorie physique*, p. 215. — Cf. p. 186.

(4) H. Bouasse : Physique générale, dans : *De la méthode dans les sciences*, p. 92-93 : « Nous n'en sommes plus, dans nos « explications, à chercher comment les choses se passent effec- « tivement. Nous savons que la science est une *transposition* des « faits : nous avons des faits, non pas une image, mais une « anamorphose... Il ne s'agit pas de douter de la réalité des phé- « nomènes... Il ne s'agit même pas, en un certain sens, de douter « de la réalité de nos explications. Il s'agit seulement de com- « prendre la nature de ces explications. »

éléments de la réalité, *qualités* et *formes* de l'être, qu'il a fallu éliminer pour constituer la physique comme science, demeurent-ils dans la réalité, inactifs, au-dessus des grandeurs mesurables isolées par la science, comme les dieux d'Epicure au-dessus de notre monde ? » (1).

Une fois la quantité substituée à la qualité, il faut user d'une unité. Or la mesure ou l'instrument, c'est encore et toujours la part de l'homme dans l'expérience. Lorsqu'on cherche à interpréter en langage théorique une expérience de laboratoire, ce n'est pas une loi que l'on affirme, c'est un très grand nombre de lois. Pour faire une expérience, il faut des instruments : or l'usage de l'instrument le plus simple suppose que l'on adhère à tout un ensemble de théories. S'agit-il, par exemple, d'interpréter une opération faite à la loupe ? On est obligé de faire appel aux lois de la dioptrique, à la théorie de la dispersion... (2).

En un mot, ce sont les mathématiques qui sont le principal instrument de la découverte. Toutefois, ces mesures, ces calculs ne sont jamais définitifs : ils ont besoin de retouches continuelles (3).C'est dans la mesure et par la mesure que la Physique devient une science d'approximation. « L'opposition n'est pas entre les mondes physique et mathématique : elle est entre la complexité, la richesse du donné objectif, et la pauvreté du schéma que nous substituons à ce donné » (4).

Car on ne peut isoler les phénomènes : tout dé-

---

(1) E. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*, VI[e] leçon.

(2) Cf. P. Duhem, *La théorie physique*, p. 248.

(3) P. Duhem, *La théorie physique*, p. 336 : « La physique ne progresse pas comme la géométrie : c'est un tableau *symbolique* auquel de continuelles retouches donnent de plus en plus d'étendue et d'unité, dont l'ensemble donne une image de plus en plus ressemblante de l'ensemble des faits d'expérience. »

(4) P. Boutroux, « *La théorie physique* » *de P. Duhem*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 371.

pend de tout, et l'on ne peut neutraliser les influences multiples qui s'exercent dans la production d'un fait en dehors de la cause principale. « Ainsi la loi de Coulomb consiste à dire que les masses ponctiformes électriques ou magnétiques agissent en raison inverse de leurs distances et proportionnellement à leurs masses : il est clair qu'une telle proportion ne peut être traduite fidèlement par une expérience. On ne peut isoler les masses magnétiques, on ne peut faire agir un point électriquement chargé sur un autre point... On ne peut isoler un rayon » (1).

— Les savants et les théoriciens des méthodes scientifiques ont le droit d'insister sur les faiblesses de leurs moyens, sur les imperfections des résultats acquis. Mais cette faiblesse ne doit pas faire oublier ce qu'il y a de positif et d'objectif dans les démarches de la science.

Quant on parle de substitution de la quantité à la qualité, l'expression est-elle rigoureusement exacte ? Ne veut-on pas dire que l'on traduit de l'objectif en expressions d'une valeur toute subjective ? Or la quantité est un élément des choses : elle a une existence réelle ; quelle que soit l'unité adoptée pour la mesurer, il suffit que cette unité reste fixe pour que la mesure ait une valeur réelle : la preuve, c'est que nos calculs et les précisions qu'on en tire se réalisent. C'est la mesure de la quantité qui a permis de découvrir que l'air est un mélange et non une combinaison (2) ; c'est le calcul qui a permis à Leverrier de fixer dans le ciel la place de Neptune, et à Galle de découvrir la planète à l'endroit prévu (3).

---

(1) H. Bouasse, Phys. générale, *De la méthode dans les sciences*, p. 85.
(2) Cf. J. Wilbois, *L'esprit positif*, Revue de Mét. et Mor., 1901, p. 585.
(3) Ibid. p. 583. — cf. encore p. 586-587.

Il faut bien qu'une science ainsi construite ait une valeur objective, qu'il y ait de la quantité dans les choses, qu'il soit possible à la science de s'en emparer ; la science doit être pour cela autre chose qu'un système de symboles.

Il est vrai que, si elle saisit du réel, elle ne le saisit pas tout entier, dans sa complexité totale, que cette complexité même met nécessairement de l'approximation dans les calculs. Mais cette approximation ne nous échappe pas, nous savons qu'elle existe, qu'il y a un écart entre la formule mathématique et la réalité, et nous en savons la cause, qui est cette complexité même du réel ; nous ne sommes pas dupes, nous ne prenons pas nos formules pour une traduction adéquate. Le physicien sait bien qu'il faut un miroir plan pour vérifier les lois de la réflexion de la lumière, et qu'on ne fabrique un miroir plan qu'en utilisant la loi même à démontrer : « il ne saurait être question de démontrer une loi inexistante prise au pied de la lettre » (1) ; mais il reste pourtant dans cette traduction du réel un élément objectif, à savoir, quelle que soit l'hypothèse sur la nature et le mode de propagation de la lumière, la direction générale qu'elle suit : et c'est cette direction qui est mesurable et mesurée.

Il est vrai encore qu'on déclare chute libre une chute où n'intervient à côté de la pesanteur aucune force intéressante pour l'observateur, puisqu'on ne peut faire un vide mécanique absolu autour du corps tombant (2) ; mais on sait aussi que cette loi néglige des éléments qui modifieraient, non pas l'énoncé de la loi telle qu'on la formule, mais la constatation du fait. En ce sens la loi formulée est invéri-

---

(1) H. Bouasse, *Optique géométrique élémentaire*, p. 6.

(2) Cf. E. Le Roy, *Un positivisme nouveau*. Revue de Métaph. et de Mor., 1901, p. 143. — Cf. encore p. 462.

fiable, elle ne traduit qu'une partie du réel ; elle est une représentation incomplète, le résultat d'une abstraction, mais elle est une représentation, et une vérité incomplète n'est pas une fausseté ; d'autant que l'esprit n'en est pas dupe : la preuve, c'est que la physique fait une grande place à deux procédés qui sont précisément basés sur cette idée, l'interpolation et l'extrapolation. « Une expérience se traduit par un tableau de nombres (ex. : Ptolémée et les phénomènes de la réflexion) : nous avons montré quel intérêt présente la substitution d'une formule (mathématique) à ce tableau... des siècles de tâtonnements peuvent précéder la découverte de la formule véritable, formule qui sert de postulat à une théorie ou qui est l'expression d'un des résultats de cette théorie » (1). « Cette substitution permet deux opérations importantes : l'interpolation et l'extrapolation... Dire que cette valeur ainsi obtenue serait la valeur trouvée directement, aux erreurs d'expérience près, s'appelle *interpoler*... Dire que la valeur ainsi calculée serait la valeur trouvée si l'expérience était possible, s'appelle *extrapoler* » (2).

Pourquoi enfin la science substitue-t-elle, dans bien des cas, la quantité à la qualité ? pourquoi a-t-elle inventé le thermomètre, le photomètre, l'électromètre ? Est-ce parce qu'elle méconnait le monde de la qualité ? est-ce parce qu'elle le néglige ? parce qu'elle le considère comme inaccessible et inconnaissable ? Non pas; seulement, la connaissance, la perception de la qualité est personnelle, particulière, intransmissible : en ce sens, elle n'est pas scientifique ; elle peut le devenir, si le monde de la qualité est joint au monde de la quantité par des rapports invariables et

(1) H. Bouasse, Physique générale, dans : *De la méthode dans les sciences*, p. 104.
(2) Ibid., p. 83-84.

constants, car alors on peut se servir de l'une pour atteindre l'autre, et si l'analogie est un procédé qui consiste à faire connaître une chose qu'on ne peut atteindre directement par le moyen d'un autre qu'on atteint directement et qui soutient avec la première un rapport invariable, c'est bien l'analogie qui joue ici encore son rôle. La psychophysique en ce sens a procédé comme la physique : elle a essayé des mesures indirectes par les causes et les effets ; elle n'a mesuré que les antécédents des sensations, sans mesurer les sensations elles-mêmes.

Bien plus, c'est la question même de la substitution qui est discutable. Rien n'autorise à dire que la qualité est hétérogénéité pure ; à côté des variations de qualité à qualité, il y a des variations où une même qualité persiste sans altérer sa nature, reste homogène avec des degrés différents d'intensité. Les sensations de son, de couleur, de résistance, de froid et de chaud..., peuvent s'affaiblir et s'intensifier ; et la conscience que nous prenons du plus et du moins dans ces phénomènes est immédiate, et indépendante de la perception des variations qui leur correspondent dans les conditions organiques ou les excitations physiques. Il y a place pour la quantité jusque dans le domaine de la qualité ; l'expérience d'intensité est même immédiate et nullement sujette à caution. Sans doute une mesure directe de ces intensités diverses est impossible ; les évaluations que l'on formule, quand on dit que l'on a plus ou moins de plaisir, etc... restent subjectives, faute d'une comparaison qui n'est possible qu'entre des degrés simultanés ; mais la quantité n'y est pas étrangère, et c'est assez. Autre chose est la quantité et la conscience de la quantité, autre chose son évaluation mathématique. Le passage de la qualité à la quantité n'est donc point substitution pure, ni traduction symbolique.

c) Le « passage à la limite » dans les sciences est encore un emploi de l'analogie, conditionné par l'abstraction (1). Il se formule dans les termes mêmes, de Leibnitz : « Les règles du fini réussissent dans l'infini, et réciproquement » (2). Nous mesurons un cercle en le concevant comme la limite d'un polygone régulier inscrit aux côtés indéfiniment doublés. Notre point de départ est pris dans le réel ; l'abstraction ne fait qu'isoler un élément de cette réalité, mais sans le mutiler, sans lui enlever sa valeur objective : elle se borne à l'épurer, à le dégager de ce qui l'entoure. En ce sens, on a tort d'appeler une telle construction du nom de « symbole » (3), car ce travail de pensée se fait « in eadem linea » ; ce n'est pas une transposition de la réalité en termes subjectifs ; on peut appliquer ensuite à la réalité les mesures ainsi obtenues. Refusera-t-on toute valeur aux fonctions, aux dérivées, au calcul infinitésimal?

d) Il va sans dire que, dans la mesure où les réalités étudiées par la science deviennent plus complexes, ou s'éloignent davantage du déterminisme rigoureux de la matière brute, dans cette même mesure s'accroît aussi l'approximation des lois scientifiques.

Dans le domaine des sciences naturelles, le fonc-

---

(1) Jules Tannery. Mathématiques pures, *De la méthode dans les sciences*. p. 32 : « Que des idées comme celles de la droite et du plan nous aient été suggérées par l'expérience, cela n'est pas contestable ; mais qu'est-ce qui ne nous a pas été suggéré par l'expérience ? Quoi qu'il en soit, il faut bien reconnaître que nous n'avons jamais touché ni vu une ligne droite ni un plan... Pour arriver à cette notion, il faut à notre pensée cette merveilleuse puissance d'abstraire, de simplifier, de passer à la limite, qui se manifeste dans toute notre science, et nous permet de dessiner une image du monde extérieur qui plaise à notre raison. »

(2) Cf. Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. II, p. 71.

(3) Cf. Piat, *Les philosophies de l'intuition*, p. 306.

tionnement de la vie est chose trop complexe pour être analysé ou pour être soumis au calcul ; les classifications s'efforcent de serrer le réel chaque jour de plus près : quelle que soit la rigueur de leur méthode de construction, elles n'en restent pas moins « artificielles ». Est-ce pour cela du symbolisme ? une pure traduction humaine d'un réel inaccessible, inspirée par un intérêt pratique ? Il n'en est rien ; les faits biologiques, les caractères des êtres vivants, sont sensibles et perceptibles au même titre que les autres phénomènes du monde physique ; leurs rapports peuvent être plus ou moins difficiles à découvrir et à préciser, ils sont sujets à de perpétuelles révisions ; mais ces remaniements ne sont jamais radicaux; ils sont, non un bouleversement ni une destruction, mais un perfectionnement, une rectification partielle ; là comme ailleurs ce qui est acquis reste acquis. Le naturaliste sait faire la part entre ce qui est objectif et ce qui est le produit de son esprit ; et les hypothèses qu'il doit construire n'échappent pas plus à l'analogie que les hypothèses physiques ; c'est même dans les sciences biologiques, dans les sciences de formes, que l'analogie trouve l'emploi le plus étendu : les ressemblances déjà constatées y servent perpétuellement de base d'inférence pour conclure par analogie à des ressemblances nouvelles jusque-là inaperçues; le procédé analogique y est plus utile et plus fécond que partout ailleurs. Sans doute, en s'appliquant aux seules ressemblances dans les êtres, l'esprit est exposé à négliger les différences, à n'obtenir ainsi qu'un squelette de la nature; mais la connaissance y gagne en étendue. La découverte de l'ordre est un repos pour l'esprit, et le but même de la science (1); le détail des êtres reste encore l'objet de l'étude et de la recherche; mais le raisonnement ana-

(1) Cf. Rabier, *Logique*, p. 207-209.

logique qui part de caractères universels et dominateurs aboutit à des définitions et à des classifications qu'on n'a plus le droit d'appeler « artificielles ». Autrement, Cuvier n'aurait jamais réussi à prévoir et à deviner l'anatomie du Paléothérium.

Dans les sciences historiques, si la certitude objective est plus difficile encore, elle n'est pas pour cela hors des prises de l'intelligence. Sans doute la méthode historique est d'abord « une interprétation de témoignages. Les documents nous font connaître non pas directement la réalité qu'ils signifient, mais la perception qu'en ont eue tels ou tels témoins. Il s'agit de remonter ensuite de cette perception à la réalité même » (1). Mais pourquoi veut-on que cela ne se fasse point « tout seul ni sans nombreux détours », sous le prétexte qu' « une perception quelconque est inévitablement mêlée de théories explicatives plus ou mois conscientes, en sorte qu'un document doit toujours être *déchiffré*, qu'une réalité historique doit toujours être dégagée des témoignages qui la véhiculent » (2) ? L'hypothèse ne porte pas plus ici que dans les autres sciences sur le fait lui-même; elle porte d'abord sur le témoignage, et c'est le témoignage qui est traité comme un fait, dont il s'agit de rendre raison; or la méthode historique est, en matière de témoignages, une méthode d'exclusion : elle consiste à s'assurer de la compétence et de la véracité du témoin ou des témoins, à exclure l'hypothèse de l'erreur et du mensonge au profit de la vérité; entre le fait témoigné et le témoignage une fois vérifié il ne doit pas y avoir plus d'écart qu'entre un fait actuel et sa perception directe, à moins qu'on admette une théorie de la connaissance

(1) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 193.
(2) Ibid., p. 193.

idéaliste et immanentiste (1). L'explication du fait ne vient qu'ensuite : c'est la forme de l'histoire, ce n'en est pas la matière, mais elle requiert cette matière que lui fournit la critique. Ce nouveau travail, c'est-à-dire la recherche des lois, la « physique » de l'histoire, est soumis aux règles des autres sciences positives, avec cette différence toutefois que les lois se laissent encore moins facilement surprendre, parce qu'elles ont pour objet le jeu compliqué de l'activité libre de l'homme dans la société ; une telle science n'est pas plus symbolique que les autres, elle est seulement plus sujette à approximation (2).

3) *Principes* et *théories*.

Au-dessus des lois qui régissent immédiatement les faits et qui les ramènent à l'unité, il y a, dans chaque science, des généralisations suprêmes destinées à ramener à l'unité les lois elles-mêmes. Elles coordonnent ainsi, selon le besoin de l'esprit, les résultats acquis ; ou bien elles sont une forme commode par laquelle la pensée cherche à se donner la représentation de certaines réalités : telle la théorie de l'unité des forces physiques, de l'éther luminifère, électrifère ou gravifique, celle des atomes, celle de l'évolution... Ces théories sont plus éloignées de l'expérience que les lois ; elles sont plus abstraites, et à ce titre invérifiables; elles sont, par le fait, condamnées à n'être jamais que des hypothèses, aux-

(1) Encycl. *Pascendi*, DENZ, 2096.

(2) G. GOYAU, *Bismarck et l'Eglise*, Introd. p. X : « Il suffit de libertés humaines se ressaisissant pour que les prétendues nécessités historiques soient démenties ou contrecarrées. Jamais un pronostic, si frappant soit-il, ne doit être considéré comme expliquant l'histoire, parce que jamais un pronostic n'emprisonne l'histoire ; ce n'est qu'une hypothèse sur l'orientation probable des libertés humaines ; mais une inconnue subsiste, qui peut s'évader, s'insurger même ; cette inconnue, ce sont les libertés mêmes. »

quelles on ne demande d'autre service que de s'adapter à l'expérience, d'en rendre un compte satisfaisant pour l'esprit, et d'inspirer de nouvelles découvertes. Elles sont libres, en ce sens, et peuvent même s'opposer les unes aux autres ; il leur suffit d'être fécondes ; il ne s'agit pas de savoir si elles sont vraies, mais si leur fécondité est épuisée, ou si elle peuvent encore aider à faire des découvertes (1). « C'est en ce sens qu'il n'y a pas de théories fausses, il y a des théories vides » (2).

Une hypothèse de ce genre est-elle un pur symbole, une « métaphore du donné » purement humaine, arbitraire, sans valeur objective? Pour être plus vaste que l'hypothèse qui précède l'expérimentation, l'hypothèse générale, qu'elle soit explicative ou schématique, n'échappe pas aux conditions naturelles de toute hypothèse ; sa valeur n'est pas plus subjective ni plus provisoire. Elle part d'une analogie, d'une ressemblance partielle sortie de la comparaison d'un grand nombre de faits ou d'un grand nombre de lois ; elle vaut d'abord ce que vaut l'analogie originelle, elle a une valeur objective jusque-là ; elle n'est donc pas arbitraire, sinon n'importe quel symbole pourrait la remplacer. Tout système n'est que l'extension à des faits plus ou moins connus, et la prépondérance exclusive, accordée à une analogie dérivée de l'expérience : ainsi l'*assimilation* des ébranlements électromagnétiques aux ébranlements lumineux, grâce aux efforts de Maxwel et de Hertz (3). Tout système philosophique n'est dû, lui aussi, qu'à la prépondérance d'une ana-

---

(1) Cf. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 2, 181.

(2) H. Bouasse, Physique générale, *De la méthode dans les sciences*, p. 101.

(3) H. Bouasse, Phys génér., *De la méthode dans les sciences*, p. 98. — H. Poincaré, *La valeur de la science*, p. 269.

logie : tel le mécanisme de Descartes, le dynamisme de Leibnitz, l'atomisme des anciens, le matérialisme ou l'idéalisme de toutes nuances (1); les dénominations seules suffisent à la révéler.

En outre, si les théories étaient arbitraires et symboliques, l'expérience ne pourrait rien contre elles. Or, un principe, si général qu'il soit, est toujours à la merci d'une découverte (2). S'il ne disparaît pas totalement, il est cependant susceptible d'être blessé par le réel. C'est donc l'expérience qui le juge, comme elle juge les autres hypothèses. Seulement, comme il est plus éloigné du réel, il peut changer sans que les étages inférieurs de l'édifice scientifique en soient atteints dans leur solidité (3).

Comme l'expérience n'a sur les théories qu'une prise indirecte et lointaine, là où ce contrôle fait défaut, il se peut que deux théories rivales et opposées aient la prétention de rendre compte de l'unité des choses : toutes deux invérifiables, toutes deux soustraites aux démentis ou aux confirmations de l'expérience, toutes deux capables de la justifier ou de l'expliquer. A laquelle s'arrêter? A la plus simple, à celle qui, en raison de sa simplicité, a plus de chance d'expliquer plus de faits, d'être plus générale, de se rapprocher davantage de la suprême explication des choses. Ici l'analogie n'a plus de contrôle, car rien

(1) Cf. OLLÉ-LAPRUNE, *La certitude morale*, p. 330, note 1.

(2) H. BOUASSE, op. cit., p. 94.

(3) H. BOUASSE op. cit., p. 95 : « Il semble bien que le rayon disparaissant, l'optique géométrique allait s'effondrer : elle ne s'en porta ni mieux ni plus mal... Il fut entendu que cette forme était insuffisante pour contenir tous les faits, qu'il était par conséquent nécessaire d'en utiliser un plus vaste. Mais — et c'est là le point capital — il ne vint à l'esprit de personne de nier qu'une des conditions à satisfaire par cette nouvelle forme serait de contenir la première comme cas particulier. Assurément, le rayon n'existe pas en général, mais tout se passe comme s'il existait, quand certaines conditions sont satisfaites. »

ne prouve que la simplicité conçue par l'esprit humain soit justement celle des choses. La simplicité des voies de la nature est toute relative à la connaissance que nous avons de la nature ; la nature peut dire à l'homme, elle aussi : « Non cogitationes meæ cogitationes vestræ, neque viæ meæ viæ vestræ » (1). Ainsi s'expliquent, par exemple, en dehors des considérations d'ordre religieux, les divergences qui séparent les différentes tentatives de philosophie ou de « métaphysique » de l'histoire : il est difficile d'imaginer, sur ce point, opposition plus radicale qu'entre Voltaire et Bossuet.

(1) Isaie, c. 55, v. 8.

CHAPITRE IV

FONCTION DE L'ANALOGIE DANS LA CONNAISSANCE RATIONNELLE DES CHOSES SPIRITUELLES

SOMMAIRE

I. Il s'agit, non de l'existence, mais de la *nature* de l'âme.

II. — Il s'agit d'une connaissance *actuelle*, non habituelle, *réfléchie*, non spontanée : A) Cette connaissance est dépendante des sens. — B) L'intuition immédiate de la cause et de la substance en nous assure à notre idée d'âme un contenu positif. — C) L'analogie permet de fixer les caractères de cette substance, par opposition avec la matière.

I. — Descartes fait observer que « l'âme est plus aisée à connaître » que le monde des corps (1). Et c'est vrai, si l'on entend parler de la *présence* de l'âme à elle-même : comme il s'agit là d'une connaissance directe, immédiate, une telle connaissance jouit du privilège propre à tous les phénomènes de conscience, elle s'impose, elle est évidente, elle est le roc solide « que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques » ne sauraient ébranler (2). S. Thomas n'est pas d'un autre avis, il convient que sur ce point l'erreur n'est pas possible (3).

(1) Descartes, *Discours de la Méthode*, 4e partie.

(2) Descartes, ibid.

(3) S. Thomas, *De Verit.*, q. 10, a. 8, ad 2 : « Nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima agatur, secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. »

Mais quand il s'agit de la *nature* de l'âme, il en va tout autrement ; il faut convenir avec les Pères que le monde de l'âme est plus difficile à connaître que celui des corps (1). Comme toutes les activités, celle de l'âme ne se laisse saisir qu'à travers ses opérations (2) : nous sommes obligés de remonter des effets à la cause, de conclure de la nature des uns à la nature de l'autre, de faire place à l'analogie.

II. — Saint Thomas reconnait avec raison que la connaissance habituelle de l'âme, ce que nous appelons « la conscience » accompagne toutes nos opérations internes, et précède par conséquent l'abstraction sensible (3). Mais il s'agit d'une connaissance actuelle et non plus habituelle, d'une notion réfléchie et non plus spontanée ; il s'agit de connaître, non pas l'existence d'un principe pensant en nous, mais sa nature.

A) Or de saisir l'âme directement à travers ses opérations, cela ne prouve pas que nous la saisissions « per seipsam » : une fois qu'il s'agit d'une connaissance *actuelle* de l'âme, la dépendance à l'égard des sens se fait jour aussitôt (4) ; l'âme est perçue « per aliud », « per aliquam speciem », et cette « species » est empruntée au monde sensible (5). C'est cette dépendance originelle et inévitable de notre esprit à l'égard des choses sensibles qui imprime à notre connaissance de l'âme un caractère analogique.

---

(1) S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. VI*, n. 4, 6 : P. G., t. 33, col. 544, 548. — S. JEAN CHRYSOSTOME, *De Incomprehensibili*, hom. V, n. 4 : P. G. t. 48, col. 740. — S. THOMAS, *De Verit.*, loc. cit. : « Error pud multos accidit circa cognitionem naturæ ipsius animæ in specie. »

(2) S. THOMAS, *Cont. Gent.* l. III, c. 46 : « Anima in hac vita non cognoscit seipsam per seipsam. »

(3) S. THOMAS. *De Verit.* q. 10, a. 8, ad 1.

(4) S. THOMAS, ibid : « Intellectus noster nihil *actu* potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat. »

(5) S. THOMAS, ibid. ad 2.

Seulement, cette dépendance n'est pas servile ; autrement il faudrait renoncer à toute connaissance vraie de l'âme, même à une connaissance purement négative. Comme entre le monde du corps et celui de l'âme il y a des différences irréductibles, si nous n'avions aucun moyen de nous déprendre du corps pour connaître l'âme, ce n'est plus d'analogie qu'il serait question, mais d'une fausse ressemblance, ou plutôt de symbolisme.

Saint Thomas ne méconnaît pas la difficulté et il la résout nettement d'une seul coup : si la connaissance se fait « per speciem a sensibus abstractam », l'acte de connaissance lui-même peut être à son tour étudié et analysé à part, et de la nature de cet effet il devient possible, en se déprenant des qualités sensibles, de parvenir à la nature de l'âme (1).

B) L'expérience de la conscience nous fournit ainsi des notions qui n'ont rien d'analogique, qui, bien loin d'être le résultat d'une élaboration des données sensibles, ne peuvent venir que de la conscience même : car, si nous percevons l'âme comme une cause et comme une substance, il se trouve précisément que seule l'expérience interne peut nous mettre en relation avc la cause et avec la substance, que les autres causes et les autres substances ne sont conçues que par analogie avec la cause et la substance de l'âme même : sur ce point le rapport analogique est renversé ; le privilège de l'intuition appartient ici à l'expérience interne, et notre notion de l'âme est par là nettement positive.

(1) S. Thomas, *De Verit.*, q. 10, a. 8, ad 9 : « Anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo ; sed quia, naturam speciei considerando, quæ a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ, in qua hujusmodi species recipitur : sicut ex forma cognoscitur materia. »

c) Si l'on veut aller plus loin, et déterminer la nature même de cette cause et de cette substance, que nous découvrons à travers ses opérations, l'analogie reprend aussitôt ses droits. C'est par les caractères mêmes des opérations qu'il nous est possible de découvrir les caractères de l'agent, et c'est par les caractères mêmes de leurs objets que les opérations à leur tour se caractérisent (1). Dès lors, il nous est possible, si l'observation et le raisonnement l'exigent, de distinguer des objets différents, des opérations différentes (opposition de caractères, variation indépendante), et de les justifier par des pouvoirs d'action différents et irréductibles, c'est-à-dire par des facultés distinctes, conçues à la ressemblance de leurs effets ou opérations (2). Le principe de causalité nous y contraint, mais le principe de l'analogie nous permet en même temps de maintenir la distinction des facultés et l'unité de la substance, et de les concilier en considérant les facultés comme des « accidents essentiels » (3), comme des forces distinctes, appartenant à un même sujet, et dont les effets sont multiples à cause des points multiples d'application.

---

(1) S. THOMAS, *De Verit.*, q. 10, a. 9, c. : « Actio intellectus nostri primo tendit in ea quæ per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius, in species, et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. » Cf. *Ia*, q. 87, a. 2.

(2) E. LE ROY, *Dogme et Critique*, p. 127-128 : On a tort d'admettre « le morcelage de l'âme en facultés distinctes dont chacune aurait une sorte d'autonomie ou du moins ferait son œuvre à part des autres et en dehors d'elle. Ce postulat est le principe commun de l'intellectualisme et du volontarisme : systèmes antithétiques, je le veux bien, mais qui ont une même racine et qui ne diffèrent en somme que par le coëfficient d'importance attribué aux deux éléments... Et de rejeter ce postulat, j'en ai bien le droit sans doute, car le morcelage des facultés n'est pas un point de foi, et toute la psychologie moderne le condamne. »

(3) Cf. *Conc. de Vienne*, DENZ. 481, — S. THOMAS, *Ia.*, q. 76, a. 1 ; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun...* p. 128-131, 173-174.

Quand il s'agit de préciser et d'exprimer les résultats de ce travail, l'analogie s'impose encore, parce que notre esprit reste étroitement et inévitablement dépendant de la connaissance sensible, parce qu'il doit sans cesse recourir à l'image. Sous le flux des opérations et des phénomènes, sous la diversité des puissances, l'esprit se saisit comme identique et permanent, et cette permanence est exprimée sous la forme d'une image spatiale : *sub-stance,* ce qui persiste sous le changement, *sujet,* « sub-jectum »; bref l'âme est conçue par analogie avec un corps affecté d'apparences multiples et changeantes, et qui n'apparaît qu'à travers ces changements.

L'analyse des opérations de l'âme, de la connaissance en général, et de la connaissance intellectuelle en particulier, nous montre l'âme échappant aux conditions de la matière (1) : l'âme apparaît comme une substance *immatérielle :* terme négatif, sans doute, ou l'âme ne se fait connaître que dans son opposition à la matière, mais dont le contenu n'est pas moins positif, parce qu'il est garanti par l'abstraction : l'abstraction distingue comme réels les éléments de la matière qui en font une substance, et ceux qui en font une matière ; elle ne retient que les premiers pour les appliquer à l'âme.

A plus forte raison l'analogie peut-elle justifier les métaphores qui traduisent le moins imparfaitement la notion de l'âme. Dans la plupart des langues, ce mot *âme* ou *esprit* désigne ce qu'il y a de moins apparemment matériel dans le monde de la matière, à savoir l'air, le souffle, le vent : spiritus,

---

(1) S. THOMAS *De Verit.*, q. 10, a. 8, c. : « Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis ; alias, esset individuata, et sic non duceret ad cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quædam independens a materia... »

anima, πνευμα... Les objets de la perception externe sont pour nous des volumes tactilo-visuels; et les objets qui manquent à nous donner des impressions tactiles et visuelles constantes sont à peine des objets pour nous : tels les liquides, et surtout les gaz... Pour traduire son idée, l'esprit humain poursuit le mouvement de régression; l'idée va plus loin que l'image, mais l'image ici est prise à la limite du sensible, et l'esprit, qui a besoin de l'image pour soutenir son idée et la traduire, n'est pas dupe de son propre procédé : entre l'image et l'idée il y a une certaine proportion et une certaine disproportion, c'est-à-dire une analogie (1).

(1) Cf. *Dict. Théol. cath.* fasc. XXIX, col. 1161. — S. Thomas, *Ia.*, q. 14, a. 1, c. ; *Cont. Gent.* l. IV, c. 23, 1 ; *In Metaph.* V, 1 et 4 ; *III Sent.* d. 26, q. 1, a. 1, ad. 3 et ad 5 ; *De Verit.*, q. 4, a. 1 ; — H. Dehove, *Essai critique...* p. 79.

DEUXIÈME PARTIE

L'ANALOGIE DANS LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU

CHAPITRE I

FAUSSES ROUTES VERS LE TRANSCENDANT DIVIN

SOMMAIRE

Nécessité d'abandonner le symbolisme et de recourir à l'analogie, si l'existence de Dieu n'est pas :

I. — une *vérité d'expérience* (sentiment religieux). — A) Exposé. — B) Critique : — 1) l'émotion n'a de sens qu'en vertu d'une idée, d'une interprétation doctrinale. — 2) dans ce domaine de la connaissance, — *a*) la connaissance *mystique* n'est pas une expérience du divin ; — *b*) ni la connaissance *ascétique*. — 3) faux supposés de cette théorie : négation de la connaissance discursive ; immanence absolue de la connaissance.

II. — une vérité *d'intuition intellectuelle*. — A) L'intelligence en soi n'est pas la faculté du divin : elle n'a pas le désir naturel, — 1) de la vision compréhensive de Dieu, — 2) de la vision béatifique, — 3) mais d'une vision intuitive d'ordre naturel, — 4) encore ce désir est-il logiquement postérieur à la connaissance de Dieu ; la raison est la faculté de « l'être », non le « l'Etre divin ». — B) A fortiori la raison humaine n'a-t-elle pas pour objet direct le divin : distinction de l' « ens commune » et de l' « ens absolutum ».

III. — une vérité *démontrable a priori*. — A) Nous ne connaissons pas Dieu « ex propriis ». — B) Nous ne pouvons tirer l'idée de Dieu ni de la notion d'*être*, ni de la notion de *parfait*. — C) Vanité de l'argument ontologique.

La connaissance de l'esprit, de l'âme, nous donne accès dans le domaine transcendant du divin : « ab interioribus ad superiora ». Comment s'obtient cette connaissance nouvelle ? S'il était prouvé que l'existence de Dieu n'est pas 1. une vérité d'expérience (sentiment religieux), 2. ni un vérité d'intuition intellectuelle, 3. ni non plus une vérité démontrable a priori, ne s'ensuivrait-il pas en toute rigueur que l'existence de Dieu ne se démontre qu'à posteriori? et ne faudrait-il pas en revenir simplement aux arguments classiques, en échappant au symbolisme et à ses conséquences, en recourant par contre à l'analogie ?

I. L'Expérience Religieuse.

Si la métaphysique est suspendue à la psychologie, et en particulier à la théorie de la connaissance, on ne s'étonne pas de retrouver en métaphysique les mêmes tendances et les mêmes principes directeurs qui ont jusqu'ici inspiré le symbolisme, et l'on comprend qu'une théorie de la connaissance qui se donne pour franchement anti-intellectualiste, qui aboutit à l'immanentisme absolu, ne trouve plus de réalité que dans les états de conscience et s'ingénie à y découvrir l'objet même de la religion, Dieu. A cette tâche la théologie et la philosophie travaillent de concert, ou plutôt se prêtent un mutuel secours : la théorie *religieuse* du péché originel, issue de Luther et de Calvin, qui présentait la nature humaine comme radicalement, foncièrement viciée, affaiblie, impuissante, devait donner le jour à une théorie philosophique qui conclurait à l'affaiblissement, à l'impuissance de la raison humaine ; Kant est un disciple de Luther (1). C'est de cette idée qu'il faut par-

---

(1) Cf. HANOTAUX, *Discours de réception à l'Académie française* : Eloge de Challemel-Lacour, 24 mars 1898 : « Lorsque

tir, si l'on veut s'expliquer le recours désespéré à l'expérience religieuse : le subjectivisme engendre le sentimentalisme, et dès lors toute tentative d'intellectualiser le divin n'aboutit qu'au symbolisme.

A) Quelles que soient les divergences de détail qui séparent leurs doctrines, les partisans de la philosophie nouvelle se rencontrent dans la même défiance envers l'esprit et la valeur de la connaissance.

Pour eux, il n'existe pas d'autre réalité que les états de conscience. C'est donc là qu'il faut aller chercher le divin (1). La religion est issue du sentiment du mal et de la recherche de la délivrance (2). Elle crée elle-même son objet par le sentiment religieux, comme une idée-force pour se libérer du mal (3). Elle est avant tout une attitude d'âme qui nous rend plus faciles les sacrifices inévitables que nous impose l'univers, elle nous procure plus sûrement le bonheur (4) ; elle est un application de la mind-cure (5), sous forme d'une révélation ou suggestion, ou par l'intervention de la vie subconsciente (6), laquelle se manifeste davantage, à l'état aigu, chez certains génies (7). La religion apparaît ainsi comme

---

« (Kant) fait la critique de la raison pure,... lorsque, après avoir « tout détruit, il reconstruit tout à coup sur les bases de la rai- « son pratique... le devoir..., que fait-il autre chose que *d'ache-* « *ver ce que Luther avait ébauché*, que de proclamer, une fois de « plus, la doctrine qui supprime la hiérarchie et les intermé- « diaires, pour ramener tout à la conscience individuelle... »

(1) Cf. A. SABATIER, *Esquisse...* p. 379-380.

(2) SABATIER, *Esquisse...* p. 282-283.

(3) W. JAMES, *Expér. relig.* trad. Abauzit, p. 54 : « La foi en un objet divin est en proportion du sentiment qu'éprouve le croyant de la réalité présente de cet objet. » Cf. ibid. p. 45 : « (L'attitude de l'esprit est) : croire à la réalité d'un objet qu'on ne peut pas voir. »

(4) W. JAMES, op. cit. p. 44 p. 81.

(5) W. JAMES, op. cit. p. 89.

(6) W. JAMES, op. cit. p. 96-97.

(7) W. JAMES, op. cit. p. 6, p. 23.

vraie parce qu'elle est utile, en proportion de sa valeur de vie (1); nous ne savons pas s'il y a un domaine supérieur, mais comme nous avons à compter avec le monde, si cette croyance à la réalité d'un domaine supérieur doit nous aider à trouver le bonheur, si elle est créatrice de force, il faut croire à sa réalité (2). En ce sens le sentiment religieux crée son objet, le pose ; il crée Dieu pour l'homme ; Dieu n'est qu'un état de conscience (3). Qu'il existe ou non hors de nous, qu'il soit idéal ou réel, il importe assez peu ; il ne serait même pas tout à fait impossible qu'il existât (4). Peu importe aussi sa nature ; l'essentiel est qu'on se serve de Dieu, que par là on assure la vie et son expansion ; mais on ne connaît pas Dieu. Et comme on ne le connaît pas, peu importe la représentation qu'on s'en fait. Cette représentation sera, du reste, nécessairement anthropocentrique et symbolique (5) ; dire même de Dieu qu'il est vrai qu'il existe, c'est déjà de l'anthropomorphisme : une telle formule n'est qu'une manière symbolique et pratique de comprendre le monde et nous-mêmes (6).

b) Il y a, dans une telle analyse de l'expérience religieuse, quelque chose à retenir. Il ne faut pas méconnaître que le sentiment y joue un rôle, et un rôle

---

(1) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 396. — W. James, *Expér. relig.*, p. 67, 41, 15, 18, 19. — E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 503, 504.

(2) W. James, *Expér. relig.* p. 422, 423.

(3) Ibid. p. 424. — E. Le Roy, loc. cit., p. 508, 509, 511 ; *Dogme et Critique*, p. 150, 259, note 3.

(4) Ibid., p. 23, p. 398-399, p. 429.

(5) A. Sabatier, *Esquisse...* p. 396, 397 et la note. — W. James, *Expér. relig.*, p. 27, 30-31. — E. Le Roy, *Comment se pose le probl. de Dieu*, loc. cit., p. 505.

(6) W. James, *Expér. relig.*, p. 364-365, 425. — J. Grosjean, *Arthur Hennequin et son œuvre*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 248.

important (1). Dieu a une manière à Lui d'atteindre les âmes généreuses et de leur faire sentir qu'il est là ; et ces touches délicates de la Bonté souveraine ont sans aucun doute une place très grande dans la vie religieuse et morale. C'est d'ailleurs leur délicatesse même qui rend de telles expériences presque rebelles à l'analyse, et de telles manifestations si difficiles à comprendre : elles renferment un facteur à la fois intime et transcendant, qui ne peut qu'échapper à l'observation ; ces émotions de paix et de consolation, quand elles sont réelles, et non simulées et forcées, toutes les âmes de bonne foi, et sincères, qui pratiquent la vertu, peuvent les éprouver, à quelque confession religieuse ou à quelque religion qu'elles appartiennent.

1) Mais ces émotions ne sont pas un but, un terme ; elles ne sont qu'un moyen, un réconfort destiné à pousser les âmes plus loin dans le chemin du devoir (2). Surtout, l'émotion ne se suffit pas à elle-même, et l'on ne peut pas, sans commettre une erreur d'analyse psychologique, la traiter à l'état isolé, la considérer ou comme antérieure à la pensée ou comme étrangère à la connaissance (3), et ne mesurer sa valeur qu'à sa sincérité. Car une émotion est le résultat d'une activité déployée, elle s'y ajoute, elle n'est qu'un épiphénomène ; un sentiment, au sens strict du mot, s'ajoute à l'activité de l'esprit ou de la volonté : on n'éprouve pas un sentiment qui ne soit qu'affectif ; le sentiment est toujours précédé d'une connaissance plus ou moins confuse ; une connais-

---

(1) *Dict. Apol.* VI, col. 1857 sq. ; VIII, col. 576-577.

(2) Cf. TISSOT, *Vie intérieure simplifiée*, 1re partie, livre II, ch. 3, p. 109-110, 10e édition. — *Dict. Apol.* VI, col. 1862.

(3) SABATIER, *Esquisse...*, p. 293, 304, 307, 381 note, 382, 383, 389. — Cf. *Dict. Théol. cath.*, fasc. XXVIII, col. 788-789, 818-819, 822.

sance est nécessaire à l'origine de tout mysticisme, encore que cette connaissance doive ensuite se fondre en amour (1). Et si l'émotion de paix et de consolation n'est pas un pur sentiment, il n'est pas possible de ne pas se préoccuper des causes qui la produisent, de la source d'où elle découle ; il se peut que les nerfs y aient autant de place que l'âme elle-même. Va-t-on traiter les émotions vraiment religieuses comme celle de l'appétit ou de la faim satisfaite ? A-t-on le droit de faire appel à un état spécial du système nerveux pour frayer la route vers le monde supérieur avec lequel on prétend nous mettre en communication ? Il faut donc préciser la nature et le contenu du sentiment religieux. Or, on ne le fait pas, on se borne à recourir à une émotion de paix et de délivrance, qui peut venir de causes tout opposées, même d'une illusion ou d'une hallucination. Le discernement des esprits s'impose, et la règle de ce discernement est un principe de connaissance. Sinon, l'on aboutit à des rapprochements déconcertants : car n'est-il pas étrange et déconcertant de réunir et de confondre dans la même observation et dans le même respect prétendu scientifique, des faits qui témoignent, d'une part, d'une véritable élévation d'âme, de l'autre, d'une véritable dégénérescence (2) ? A l'étude de ces faits, il faut nécessairement ajouter un jugement de valeur et de qualité ; l'expérience du divin ne se justifie qu'à l'aide d'une interprétation doctrinale (3).

---

(1) BOSSUET, *Médit. sur l'Evangile*, la Cène, 2e partie, 37e jour ; — OLLÉ-LAPRUNE, *La certitude morale*, p. 225, note 1. — Qu'on ne se réclame pas de la doctrine du « cœur » dans Pascal : « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison » ; tout le monde sait que le « cœur », pour Pascal, c'est encore de l'esprit, et qu'il est une faculté d'intuition.

(2) W. JAMES, *Expér. relig.*, p. 421. — Cf. *Dict. Apol.*, VI, art. Expérience religieuse, col. 1860-1861.

(3) Cf. E. BOUTROUX, *Science et Religion*, p. 334-337. — H.

2) Une fois que l'on pénètre dans le domaine de la connaissance, la théorie de l'expérience religieuse craque de toutes parts.

a) Si l'on entend par expérience du divin les phénomènes *mystiques*, il faut convenir qu'ils sont à base de connaissance (1) ; ils sont « une illumination intérieure », un état de notre faculté de connaître, auquel les sens demeurent étrangers (2), et cette « abstractio a sensibus » peut avoir plusieurs causes. Il faut donc éliminer l'influence du corps et celle du démon pour ne retenir que l'élément divin ; et quand il est démontré que le ravissement vient de Dieu, il n'est pas prouvé pour cela qu'il est une intuition directe du divin : Dieu recourt, pour nous faire contempler sa vérité, ou à des représentations imaginatives, ou à des effets intelligibles, et dans ces deux cas, c'est l'analogie qui rentre aussitôt en scène; ou enfin, et à titre tout à fait exceptionnel, il la présente à découvert (3). Dans chacun de ces cas, ce n'est pas Dieu lui-même qu'on voit, mais ses opérations en nous ; sans doute, pour le mystique, ces opérations sont, avant tout raisonnement, divines, elles sont perçues comme telles dans une évidence immédiate ; elles n'en sont pas moins autre chose qu'une intuition de Dieu (4).

Du reste, même à supposer que les états mystiques

HOFFDING, *Philosophie de la religion*, p. 91-94. — BAUDIN, *La Philosophie de la foi chez Newman*, p. 51-53.

(1) W. JAMES, *Expér. relig.*, p. 346, note 2 : « C'est l'illumination intérieure qui est, selon nous, la marque de l'état d'esprit proprement mystique. » — S. THOMAS, *IIa IIae*, q. 175, a. 2, ad 1 : « Raptus, ratione termini, pertinet tantum ad vim cognitivam... Exstasis dicit simpliciter excessum mentis, sed raptus addit violentiam. »

(2) S. THOMAS, *IIa IIae*, q. 175, a. 1, c.

(3) S. THOMAS, ibid. a. 3, c.

(4) S. BONAVENTURE, *Itinéraire*, VII. — Cf. KLEUTGEN, *Philos. scol.*, t. II, p. 219-220.

fussent une intuition de Dieu, ce serait toujours un vice de méthode de les prendre pour règle. On ne doit pas aller de l'exception à la règle, mais de la règle à l'exception. Or, ces intuitions sont des grâces, de vraies grâces, des privilèges accordés à certaines âmes, elles sont exceptionnelles, anormales ; il est impossible d'en faire le procédé unique et général pour mener l'homme à Dieu. Bien plus, si ces ravissements sont anormaux, miraculeux, d'ordre surnaturel ou préternaturel, on n'a plus le droit de présenter l'intuition mystique comme un moyen naturel, comme un procédé essentiel à la métaphysique et à la théodicée (1), à moins d'être d'avance acquis au naturalisme et au panthéisme.

b) Il est vrai qu'on entend aussi par « expérience religieuse » la connaissance *ascétique* (2). Mais cette confusion est illégitime. La connaissance ascétique n'est pas de même ordre que la mystique : elle n'est qu'une promptitude du recueillement en la présence de Dieu, grâce à l'habitude ; elle suppose achevées les opérations intellectuelles qui précèdent nécessairement ce genre de vie intérieure ; elle ne résout pas le problème, elle le suppose résolu, ou plutôt elle exige, pour être possible, que ce problème ait été résolu intellectuellement. L'habitude ne crée qu'une facilité à reproduire les mêmes actes, mais elle suppose que ces actes ont été accomplis sans elle, avant elle. Il est à propos de faire ici les mêmes remarques que dans la psychologie de l'invention : le génie est en proportion des connaissances antérieures, du travail de dissociation auquel il a soumis ses idées, il ne crée pas les matériaux dont il

---

(1) Cf. W. James, *Expér. relig.*. p. 350-353, 353-363.

(2) W. James, *Expér. relig.* p. 345. — Cf. G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 214 sqq.

use, il crée leur agencement, leur combinaison, ou mieux, il la découvre. Bref, de part et d'autre, ce qu'on prend pour une intuition n'est que le résultat d'un long travail discursif antérieur. Et c'est sur ce point qu'il faut alors poser le problème à nouveau.

Dans la connaissance ascétique, bien plus que dans la connaissance mystique, il faut dire que l'on perçoit seulement les effets de l'action de Dieu en nous : l'évidence même et la clarté font défaut, ou du moins celle dont on jouit n'est que la somme acquise des clartés obtenues par les efforts de recueillement antérieurs, et conservées par l'habitude. Dès lors, l'illusion est possible et la critique est nécessaire; il faut recourir à une doctrine, à un principe, pour faire le discernement requis ; l'expérience pure ne se suffit pas à elle-même, il faut conclure des caractères de l'effet à ceux de la cause. Le phénomène de conscience ne mène à Dieu qu'en vertu d'un raisonnement, non d'une intuition (1).

3) Ce qu'il importe enfin de remarquer, c'est que ce recours désespéré à l'expérience religieuse n'est que la conséquence d'une prétendue critique décisive du raisonnement et de la raison. C'est parce que la connaissance de Dieu ne peut être discursive, à ce qu'on assure, qu'elle *doit* être intuitive, ou mieux qu'elle doit être remplacée par le sentiment (2). Cette partie constructive du système ne s'imposerait donc qu'après la destruction du système opposé.

---

(1) Cf. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, p. 209.

(2) A. SABATIER, *Esquisse...*, p. 304; — W. JAMES, *Expér. relig.*, p. 344 : « C'est un lieu commun en métaphysique que la connaissance de Dieu *doit* être intuitive et non discursive. » — E. LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 475 : « Si Dieu peut être connu, ce ne sera jamais que par expérience ; et comme ici l'expérimentation est impossible, cette expérience *devra* être une expérience immanente... » ; cf. p. 471, 472.

Mais si rien n'est détruit, si la négation porte à faux, il faut convenir que ce recours à une prétendue expérience du divin, qui d'ailleurs ne dit pas ce qu'on lui fait dire, était inutile, et qu'il vient trop tard.

La théorie en cause s'appuie en outre sur le principe de l'immanence absolue, qu'elle déclare évident et nécessaire ; la conséquence s'impose : il faut réduire Dieu aux proportions d'un phénomène de conscience. C'est là, du reste, un aboutissant naturel de la théorie de Kant ; le criticisme, au point de vue scientifique, est un phénomènisme, mais au point de vue métaphysique, il est un mysticisme ou un scepticisme : la réalité n'est pas sue ni connue, elle est crue ; Dieu n'est donc connu qu'à la condition de se faire phénomène, de n'être que cela (1). Et, si l'on recourt à d'autres consciences, si l'on admet l'existence d'autres consciences et qui pensent comme nous, il faut encore, en vertu du même principe, rejeter toute influence des unes sur les autres ou d'un objet sur un sujet : il faut que l'objet et le sujet se confondent dans un moi unique, dont les consciences individuelles ne sont que les modes , qu'il n'y ait qu'une seule conscience, celle d'un tout continu où les individualités disparaissent (2). On se heurte alors à toutes les énormités du panthéisme, idéaliste ou non (3). Et la condamnation de l'Eglise ne fait que sanctionner le verdict de la raison : en proscrivant une conception de la foi qui en fait un assentiment basé sur l'expérience seule (4), en maintenant, avec l'illumination intime du Saint-

---

(1) Sabatier, *Esquisse*.... p. 376, 379, 380.

(2) Sabatier, *Esquisse*..., p. 342, 343 ; — W. James, *Expér. relig.*, p. 355, 360.

(3) *Dict. Apol.*, VI, col. 1856. — Encycl. *Pascendi*. Denz. 2087, 2108.

(4) *Conc. Vatican*, sess. III, cap. 3, de fide : Denz. 1789 ; — canon de fide 3 : Denz. 1812. — Encycl. *Pascendi*, Denz. 2106-2107.

Esprit, le rôle des motifs objectifs et des critères externes, elle affirme la possibilité pour la raison d'arriver à connaître Dieu avec certitude (1).

II. L'intuition intellectuelle du divin

Le symbolisme, par la critique précédente, semble bien débouté de ses prétentions, quand il s'agit de découvrir le divin. Mais l'analogie le serait aussi, s'il était prouvé que l'intelligence humaine possède un pouvoir d'intuition qui la met directement en rapport avec Dieu, s'il était vrai qu'elle fût la faculté du divin.

A) Le procédé auquel on recourt pour y réussir est assez inattendu : il est plutôt déductif qu'inductif ; on s'efforce de faire la théorie de l'intelligence pure, de l'intelligence en soi, de celle qui n'est pas engagée dans les sens, et l'on applique ensuite les résultats de cette étude à l'intelligence humaine, que l'on traite alors comme une forme déficiente de la puissance intellectuelle.

En partant de là, on assure que l'objet propre de l'intelligence est l'Etre infini, que l'intelligence n'est faculté de l'être en général que parce qu'elle est la faculté de l'Etre infini (2). S. Thomas affirmerait, en effet, que toute intelligence a le désir *naturel* de la vision de Dieu (3), que la vision intuitive est ainsi postulée en quelque manière par la nature de l'esprit, bien que par ailleurs la vision intuitive garde son caractère surnaturel strict (4).

---

(1) *Conc. Vatican.* sess. III, cap. 2 de revelatione, DENZ. 1785 ; — canon de revelatione 1, DENZ. 1806.

(2) ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 40 et la note ; p. 17, note 2.

(3) S. THOMAS, *Cont. Gent.* III, 57, 3 ; *Compendium Theol.* 104.

(4) S. THOMAS, *II Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 1 ; *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3 ; *Ia IIae*, q. 114, a. 2; *Ia*, q. 62, a. 2 ; *de Carit.* 2, 16. — Cf. ROUSSELOT, op. cit., p. 190, note 1 ; p. 193, 194.

De fait, certaines formules de S. Thomas prêtent à l'équivoque.

Dans le *Cont. Gent.*, l. III, il intitule le chap. 25 « quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ » (1) ; et il fait remarquer au ch. 50 que le désir naturel des substances séparées n'est pas satisfait par la connaissance qu'elles ont naturellement de Dieu. Or c'est bien de la vision de Dieu tel qu'il est, de la connaissance de son essence intime, qu'il est question, car au chap. 51, qu'il intitule « Quomodo Deus per essentiam videatur », il fait remarquer que « secundum hanc visionem *maxime* Deo assimilamur » (2).

Mais il ajoute au chapitre 52 : « quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam », en usant des mêmes termes qu'au chapitre précédent, « per essentiam videri » ; et au chapitre 53, « quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat. »

Il y a donc. semble-t-il, dans la doctrine de S. Thomas sur ce point, une sorte d'incohérence, d'antinomie apparente, ou du moins d'indécision et de flottement : d'une part, la nature de l'intelligence exige la vision de Dieu, de l'autre, cette vision dépasse les exigences de la nature.

Peut-être faut-il distinguer vision et vision, en nous aidant des formules de S. Thomas lui-même.

1) Il ne s'agit évidemment pas d'attribuer à l'intelligence le pouvoir d'une vision *compréhensive*, de celle dont Dieu se saisit lui-même tout entier, dans l'infinité de son essence. S. Thomas en convient net-

(1) Cf. principalement ad 8 et ad 9.
(2) In fine. — Cf. encore op. cit. III, 63.

tement (1), à la suite de tous les Pères du IV[e] siècle qui luttèrent contre Eunomius (2).

2) S'agit-il de la vision *béatifique* strictement surnaturelle ? S. Thomas, lui aussi, maintient énergiquement qu'étant surnaturelle, c'est-à-dire étant une participation mystérieuse à la béatitude et à la nature même de Dieu, elle dépasse toutes les exigences de notre nature et de notre esprit, qu'il faut à l'intelligence créée un secours complémentaire, celui de la grâce et de la lumière de gloire (3). Nul doute sur ce point ; la vision béatifique n'est pas exigée ni exigible.

Ne serait-ce pas déjà une manière d'expliquer les diverses expressions de S. Thomas, que de dire qu'il se place, en parlant de « désir naturel », au point de vue de la *foi*, qu'il parle, non en philosophe, mais comme un théologien qui raisonne « ex suppositione », « ex hypothesi », sous le bénéfice du fait, qui sait par ailleurs qu'en fait l'homme est appelé à l'intuition de Dieu, et qui cherche dans la nature humaine le point d'insertion de ce supplément d'activité ? Et la preuve, c'est que fréquemment il revient sur cette idée que « la position contraire est hérétique » (4), ou bien il dit : « unde oportet secundum *fidem* » (5), ou encore : « si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistit quam in Deo, quod est alienum a *fide* » (6).

---

(1) S. Thomas, *Cont. Gent.* III, 55.

(2) *Conc. de Constant. I* : Denz. 85. — *Conc. Constant. II*, canon 11 : Denz. 223 ; — *Conc. Latran*, can. 18, Denz. 271.

(3) S. Thomas, *Cont. Gent.* III, 53.

(4) S. Thomas, *De Verit.*, q. 8, a. 1, c.

(5) Ibid.

(6) *Ia*, q. 12, a. 1, c. — Cf. encore *Ia IIae*, q. 3, a. 8. — *De Verit.*, q. 8, a. 1. — *Compend. Théol.* p. 1, c. 104, 105 ; p. II, c. 9. — Cf. Sertillanges, *S. Thomas*, II, p. 305-308.

Mais si une telle méthode est employée avec quelque fruit par le théologien, elle ne donne au philosophe aucun résultat : car, à s'en tenir à la stricte analyse de la nature de l'intelligence et de l'intellection, on ne peut découvrir en elle autre chose qu'une pure puissance obédientielle (1) ; et cette puissance est négative, elle est une non-répugnance à une perfection supérieure, non une exigence ni une convenance positive ; de plus, elle est une relation, elle suppose donc la connaissance des deux termes, à savoir la nature, d'une part, le surnaturel, de l'autre ; et comme le surnaturel ne se révèle pas à la conscience, ce n'est même pas à un surnaturel anonyme qu'on pourra jamais aboutir : une méthode qui enfermerait d'abord le philosophe dans les limites de la nature lui interdit tout moyen d'en sortir par ses seules forces et ses seules lumières (2).

3) Ce n'est donc pas de la vision béatifique que S. Thomas veut parler, quand il use du terme « désir naturel ». François de Sylvestre (3) en convient déjà, et fait remarquer que pour S. Thomas le bonheur ainsi naturellement désiré par l'homme n'est pas cette béatitude qui consiste dans la vision directe de l'essence divine.

Il s'agit d'une vision *intuitive* ou *contemplative*, mais naturelle, proportionnée aux forces de l'esprit. On ne doit pas oublier que S. Thomas, quand il fait la théorie du bonheur (4), raisonne d'après les prin-

---

(1) Suarez, t. IV, *de ultimo fine*, disp. XVI, sect. 2, n. 7. — Ripalda, *de Ente supernaturali*, disp. XXVII.

(2) E. Thamiry, *De rationibus seminalibus et immanentia*, p. 246, 249. — Cf. op. cit., cap. VII.

(3) Fr. de Sylvestre, O. P., *in libros Sti Thomæ de Aquino « Contra Gentiles » commentaria*, Paris 1552 : *Cont. Gent.* I, 11, ad 4.

(4) Cf. *De Anima*, q. 17, ad 11 ; q. 18, ad 14 ; q. 20, ad 11 ; — *Cont. Gent.* IV, 79.

cipes d'Aristote, et qu'il met, comme lui, au sommet de notre vie, la contemplation désintéressée ; il y ajoute même une certaine vue panoramique de l'ordre universel (1), le bien-être du corps et la présence des amis (2) ; bref, on retrouve la les idées bien connues d'Aristote. Son raisonnement est très simple : le bonheur de l'homme ne peut consister dans la connaissance de Dieu qui s'obtient par la démonstration (3), l'homme souhaite un mode de connaissance plus parfait, la vision : « Naturale desiderium... incitatur magis ad divinam substantiam videndam » (4). Cette vision est d'ordre naturel : que ce sort bien là la pensée de S. Thomas, on en trouve encore la confirmation dans ce fait que le « Contra Gentiles », qui expose la théorie, est tout entier un traité de philosophie naturelle.

Qu'il soit ensuite malaisé de définir l'objet de cette vision, de cette intuition, c'est possible ; mais il est possible aussi d'admettre des degrés de limpidité, et d'infinis degrés de limpidité, en toute connaissance intuitive : car, en comprenant, l'intelligent doit rester lui-même, tout en devenant l'autre ; il faut donc qu'il existe une proportion entre ce qu'il est et son acte (5). Voilà pourquoi S. Thomas proclame « capable de Dieu » le plus infime des êtres doués d'intelligence (6).

4) Il convient de noter avec soin que ces raisonnements postulent une certaine connaissance de Dieu

(1) *De Verit.*, q. 2, a. 2 ; q. 20, a. 3.

(2) *De Virt. in comm.*, q. 6. — *Ia IIae*, q. 3, a. 5 ; q. 94, a. 6, a. 8. — *In Job.* 7, 2 ; 8, 2. — *De Verit.* q. 14, a. 2; etc.

(3) *Cont. Gent.* III, 39.

(4) *Cont. Gent.* III, 50. — Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 2, c. : « Qui finis (naturalis hominis) est *aliqua contemplatio* divinorum ». S. Thomas oppose cette contemplation à la vision béatifique.

(5) S. Thomas, *Ia*, q. 12, a. 4.

(6) S. Thomas, *IIIa*, q. 6, a. 2. — Cf. *Cont. Gent.* III, 57.

déjà acquise ; sinon, de quel droit pourrions-nous assigner Dieu comme le seul digne objet de toute intelligence et de tout désir ? Or avons-nous le droit, pour déterminer cet objet, de l'identifier a priori avec l'objet propre de la faculté de connaître, avec « l'être » en général, et de déclarer que, si l'intelligence est πάντα πως, c'est à la condition d'être d'abord θεός πως (1) ? Sans doute, si l'intelligence est capable de former des jugements d'une valeur absolue, si elle découvre des lois nécessaires, la cause en est dans ce fait qu'elle est une participation à l'esprit divin lui-même. Mais si un pouvoir se définit par son objet, et si l'objet premier de l'intelligence en soi est l'être, l'être en général, c'est de lui qu'il faut partir pour définir l'intelligence ; plus tard seulement, on pourra reconnaître dans le Dieu découvert et prouvé l'Etre infini qui comble notre capacité de connaissance ; *logiquement* — et c'est de logique qu'il s'agit ici — l'esprit est πάντα πως avant d'être θεός πως. Ce n'est pas parce que l'esprit désire naturellement connaître *tout* être que l'on peut d'emblée identifier cet objet avec l'Etre infini ; c'est au contraire parce que l'esprit, capable de connaître tout, découvre ensuite et conçoit l'infini, qu'il désire le connaître à son tour, et que, le connaissant d'abord médiatement, il désire le connaître par une vision directe ; c'est parce que l'esprit désire connaître tout et parce qu'il ne peut le faire que successivement, qu'il aime le changement dans ses pensées (2) et qu'il désire ensuite tout connaître simultanément, tout voir dans un seul être.

B) L'intelligence en soi n'a donc pas pour objet

---

(1) Rousselot, *l'Intellectualisme de S. Thomas*, p. 40.
(2) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 32, a. 2.

premier et direct le divin. A fortiori faut-il refuser l'intuition du divin à l'intelligence humaine ici-bas.

Car notre esprit a pour objet propre les données sensibles d'où il tire ses concepts (1), et « les essences des choses sensibles présentent des caractères tout différents des essences des substances immatérielles, et surtout de l'essence divine ». Si parfois il est accordé à certains esprits de voir Dieu « per essentiam », c'est par miracle, et même il faut dire que dans ce cas l'esprit n'est plus totalement « in statu viæ » (2). On ne peut pas faire de ces cas miraculeux la condition normale de notre esprit (3).

A fortiori, ne peut-on faire de l'être en général, objet propre de l'esprit, l'équivalent de l'Etre infini (4). La notion d'être garde incurablement le caractère qu'elle tient de son origine sensible. L'ordre logique n'est pas identique à l'ordre ontologique ; s'il y a une idée sur laquelle les philosophes et les théologiens ont insisté, dans leurs débats contre l'Ontologisme de toutes nuances, c'est bien la distinction de l' « ens commune » et de l' « Ens absolutum », de l' « Esse » et de l' « Ipsum Esse » de τὸ ὄν et de ὁ ὤν (5). Il ne faut pas se laisser prendre aux expressions des Pères qui nous assurent que « nous voyons tout en Dieu ou dans son Verbe » : car ils entendent

(1) S. Thomas, *De Verit.*, q. 10, a. 11, c.

(2) Ibid. — Cf. q. 13, a. 1, ad 1.

(3) Si cette condition est naturelle à l'ange, elle est au-dessus de l'homme : elle est cependant, d'après S. Thomas, possible, et, dans certains cas, réelle (Cf. *De Verit.*, q. 18. a. 1, ad 1 et ad 4; q. 18, a. 2. — *II Sent.*, dist. 23. q. 2, a. 1 — surtout *Ia*, q. 94, a. 1.

(4) *De Verit.*, q. 10, a. 11, ad 10.

(5) Cf. S. Thomas. *de Pot.*, q. 7, a. 2, ad 4 et ad 6 ; *Cont. Gent.* I, 26, ad 4. — *De Ente et Essentia*, ch. VI, au début ; *Ia*, q. 4, a. 1. ad 3. — Cf. encore : *Cont. Gent.*, I, 25 ; *Ia*, q. 3, a. 5. — Franzelin, *De Deo Uno*, thèse XXIV, p. 287, 292-293. — Hurter, *Théol. dogm.*, II, n° 50, p. 40. — Mgr d'Hulst, *mél. phil.*, p. 465-468. — *Condamn. de l'Ontologisme* par Pie IX, Denz. 1659-1662.

par là que la lumière de notre raison ou l'intellect actif est une participation de la lumière increéée (1). Et Saint Thomas remarque sans cesse, au cours de ses écrits, que « notre esprit est en face des aspects les plus lumineux des choses, comme l'œil de la chouette en face du soleil » (2). N'est-ce point cette simple observation qui fonde la nécessité de l'analogie ?

Il ne semble donc pas légitime de conclure, de ce que l'objet de l'intelligence est l'être dans toute son universalité, à la possibilité de notre élévation à l'ordre surnaturel, ou de la vision béatifique ; cette possibilité est une pure non-répugnance, quelque chose de négatif, qui ne prend de signification positive qu'après coup, après la notion acquise du surnaturel, lequel est d'un autre ordre (3).

III. Démonstration de Dieu a priori

Si l'Etre divin n'est pas, ne peut pas être objet d'expérience ni d'intuition, il reste qu'il soit objet de démonstration. Mais de quelle démonstration s'agit-il ? Peut-on — étant donné que l'intuition de l'être n'est pas celle de l'Etre infini — remplacer cette intuition par une démonstration, qui permettrait de conclure de l'idée d'être ou plutôt d'Etre, à l'existence de cet Etre, par simple analyse, a priori?

En ce sens, l'existence de Dieu est présentée par les partisans de cette méthode, comme une vérité « per se nota », comme un « notum per se » (4). Que vaut cette prétention ?

(1) Cf. KLEUTGEN, *Phil. scol.*, II, p. 357-359, 362, 366, 429-430.

(2) *Cont. Gent.*, I, 3, ad 3 ; I, 9 ; I, 11 ; II, 60, ad 12 ; II, 77 ; III, 25, ad 2 ; III, 45 ; III, 54, ad 1 ; — *Ia*, q. 1, a. 5, ad 1 ; q. 12, a. 1, c. — Cf. *Ia*, q. 2, a. 1, c. ; q. 2, a. 2, c.

(3) S. THOMAS, *Ia*, q. 12, a. 4, c. à la fin. — Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 302-303, et surtout p. 139.

(4) S. THOMAS, *De Verit.*, q. 10, a. 12, c.

A) Si nous avions l'idée propre de Dieu, si nous l'avions en sachant non seulement « quid significetur per nomen », mais encore « quid sit per definitionem », en un mot si nous connaissions Dieu « *ex propriis* » (1), il nous serait possible de tirer, par analyse, du sujet « Dieu », un attribut qui exprimerait la réalité de son existence. Car l'analyse ne crée rien, elle suppose l'existence de ce qu'elle distingue : l'attribut du jugement analytique est de même ordre, idéal ou réel, que son sujet. L'existence réelle de Dieu serait donc déjà impliquée dans la compréhension du sujet; le jugement analytique n'est pas extensif de la connaissance. Or nous sommes loin de cette connaissance « ex propriis », puisque l'expérience et l'intuition du divin est refusée à l'homme; pour les bienheureux dans le ciel, la conviction que Dieu *est* par son essence ne provient pas de la connaissance d'une proposition, mais de l'évidence directe du sujet tel qu'il est en lui-même: ce n'est pas une évidence de raison discursive, mais une évidence d'intuition, celle d'un fait; la démonstration y serait inutile ou viendrait trop tard (2).

B) De l'idée de Dieu que nous avons « *ex communibus* », pourrons-nous tirer davantage?

Si c'est l'idée d'*être* qui sert de principe à la déduction, cette idée qui est la plus pauvre en compréhension, qui désigne un être abstrait, indéterminé, ne pourra jamais changer de nature et de caractères, et devenir par la seule analyse celle d'un être concret, purement être, dont l'essence exige l'existence. Car le principe auquel est soumise une déduction est le principe d'identité, et ce principe est bien capable de régir l'accord de la pensée avec elle-même, mais il est incapable de nous faire passer d'un ordre à un

(1) S. THOMAS, *de Verit.*, q. 10, a. 12, ad 4 in contr.

(2) Cf. DUNS SCOT, OXON. *I Sent.*, d. 2, q. 2, n. 2.

autre, de nous faire sortir du domaine de la pensée pour nous introduire dans celui de l'existence (1).

Si c'est l'idée d'être *parfait* qui est au point de départ du raisonnement, la même difficulté reparaît. Sans doute l'existence est une perfection, mais si la perfection est idéale, si elle n'est que dans l'esprit, l'existence qu'on lui attribue n'est aussi et ne peut être qu'idéale; si la conclusion portait vraiment sur l'ordre réel, c'est qu'on aurait subrepticement introduit une réalité dans les prémisses. L'argument ontologique, de quelque forme qu'il se revête, qu'il appartienne à saint Anselme ou à Descartes ou à Leibniz (2), ne semble pas pouvoir mériter un autre sort.

c) Il faut donc en revenir à la théorie générale de la connaissance humaine : l'esprit humain suit, en cette matière, une marche ascendante, régressive, et non descendante ; ce qui est premier en soi ne l'est pas dans nos idées (3). L'argument ontologique est donc hypothétique : si Dieu existe, il existe par son essence; Dieu est l'être dont l'essence implique l'existence, son essence est la raison interne de son existence; mais cette raison n'apparaît qu'après coup : une fois que nous nous sommes démontré par voie d'induction que Dieu existe et qu'il est l'Etre nécessaire, alors nous comprenons qu'il existe en raison même de son essence. Telle est la valeur limitée, le rôle subsidiaire que S. Thomas reconnaît à l'argu-

(1) S. Thomas, *De Verit.*, q. 10, a. 12, ad 3.

(2) Leibniz, *Réflexions sur l'Essai de Locke,* édit. Erdmann, p. 138, ne méprise pas l'argument de S. Anselme, il prétend le compléter : mais le possible ou le virtuel est déjà, dans le système de Leibniz, une sorte de réalité.

(3) S. Thomas, *Cont. Gent.*, I, 9 : « Simpliciter quidem « Deum esse » per se notum est, cum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum *quoad nos*... Et sic fit ut ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuæ ad solem. » — Cf. *Ia*, q. 2, a. 1, c. ; *de Verit.*, q. 10, a. 12, c.

ment : *posez* l'existence d'un être pur, et vous trouvez dans son essence le pourquoi de cette existence (1). Il lui est possible ensuite d'établir, en partant de Dieu, une échelle des degrés d'être fondée sur cette distinction (2) ; mais cette hiérarchie descendante reste logiquement postérieure à une ascension dialectique où l'analogie joue son rôle (3). On remporte sur la raison raisonnante un triomphe facile, quand on lui reproche de reconnaître une valeur à l'argument ontologique (4) : l'argument ne manque-t-il pas de force précisément parce que l'analogie reste étrangère à ce genre de démonstration?

(1) S. Thomas, *De Ente et Essentia*, ch. 5 : « Patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, *nisi forte sit* aliqua res cujus quidditas sit suum esse... *Si* autem *ponatur* aliqua res quæ sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens... » — Cf. *Cont. Gent.*, II, 52, 53, 54. — Mgr. Mercier, *Ontologie*, p. 108-136.

(2) *De Ente et Essentia*, ch. 6.

(3) S. Thomas, *IIa IIae*, q. 51, a. 2, ad 3.

(4) E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu?* Revue de Métaph. et de Mor., 1907, p. 135 sqq.

CHAPITRE II

L'EXISTENCE DE DIEU

VRAIE MÉTHODE : LA DÉMONSTRATION A POSTERIORI.

SOMMAIRE

I. Remarque préalable : le symbolisme et l'analogie demeurent étrangers à la pure question de l'existence d'une cause à assigner au monde ; distinction du « quia est » et du « quid est ».

II. Critique générale du symbolisme. — Ce n'est pas parce que les preuves de l'existence de Dieu ont été discutées qu'elles perdent de leur valeur. — La discussion a toujours porté bien plus sur la nature que sur l'existence.

III. Critiques spéciales : ce n'est pas à l'argument ontologique, mais à l'argument de causalité, qu'il faut ramener : — A) la preuve des causes finales ; — B) la preuve fondée sur le consentement universel ; — C) sur les aspirations de l'âme humaine; — D) sur le devoir; — E) sur les vérités éternelles; — F) sur l'idée d'infini ; — G) sur les degrés de perfection ; — H) sur le mouvement physique ; — I) sur le mouvement métaphysique.

Si les méthodes précédemment critiquées étaient concluantes, n'auraient-elles pas pour résultat de faire descendre le divin au niveau de notre nature? Mettre ainsi Dieu à notre portée, le rendre directement accessible à des moyens humains, n'est-ce pas le détrôner ? Revendiquer les droits du symbolisme et méconnaître ceux de l'analogie, n'est-ce point retomber, fatalement, d'abîme en abîme, dans les obscurités et les contradictions du panthéisme d'immanence ?

Il ne reste qu'une méthode possible, celle qui se

fonde sur le réel donné et sur ses conditions d'existence, à savoir l'analyse, l'induction.

I. — Si l'effet est de soi distinct de la cause, extérieur à la cause, ce caractère même de la causalité nous ouvre une issue sur le transcendant. Si le monde, sous ses différents aspects, est contingent, s'il n'a pas en lui-même la raison de son existence, il est causé, et cette cause est un être distinct de lui, extérieur à lui, supérieur à lui : actus prior est potentia (1).

Le symbolisme s'inscrit en faux contre une telle méthode : il estime que « l'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie » (2), qu'elle ne peut avoir une portée universelle en dehors des phénomènes, et qu'en tout cas la cause du monde serait incomparable à la cause naturelle (3). Mais, outre que l'idée de cause n'est pas à ce point obscure, et qu'il n'est point prouvé qu'elle ne vaille que pour les phénomènes, n'est-ce pas là confondre deux questions qui doivent rester nettement distinctes, celle de l'*existence* et celle de la *nature* de la cause? Il ne s'agit pas de savoir présentement quelle est la nature de la cause du monde, mais seulement s'il y a une cause; nous ne savons pas encore et nous n'avons pas besoin de savoir si cette cause est d'un autre ordre : il nous suffit qu'elle soit, et qu'elle soit hors du monde, extérieure à lui, et que les exigences de notre pensée, fondées sur l'observation du réel, nous y conduisent inévitablement. Peu importe que cette causalité s'exerce ou non à notre manière, que nous le sachions ou que nous ne puissions rien en savoir : le symbolisme et

(1) Cf. Mgr d'Hulst. *Car. 1891*, p. 118.

(2) W. James, *L'expér. relig.*, p. 369, ch. XI, spéculation.

(3) E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et Mor. 1907, p. 480-481 ; p. 142-143.

l'analogie demeurent totalement étrangers à la question. Si le principe de causalité a une valeur objective, universelle et nécessaire, si le monde considéré dans son ensemble est un être réel qui n'a point en lui-même sa raison, *il faut* sortir de lui pour lui assigner une cause, *il faut* dire qu'il en a une.

Mais peut-on séparer les deux questions, le « quia est », ὅτι ἔστι et le « quid est », τί ἐστι ? Est-il possible de se borner strictement à dire d'une chose qu'elle est, sans indiquer en même temps et par le fait même quelque élément de sa nature (1) ? Le « quia est » qu'on oppose au « quid est » ne signifie-t-il pas pour les Pères autre chose que le simple fait de l'existence divine (2) ? Une distinction très simple résout le problème : ce que les Pères entendent par « quid est », c'est l'essence proprement dite de Dieu, sa nature intime, ce qu'il est en lui-même, non ce qu'il est par rapport au monde. En vertu de cette distinction, il devient possible d'affirmer de Dieu beaucoup de choses qui conviennent à lui seul, bien qu'au point de vue logique elles ne désignent pas son essence : par exemple, qu'il est auteur et maître de l'univers — sans aller jusqu'à dire qu'il est créateur —; on peut même, en toute rigueur logique, se borner strictement à démontrer son existence, en faisant voir qu'il y a une cause première de tout ce qui existe, sans avoir besoin d'en dire davantage. Une telle solution ne nous fait pas encore sortir de l'agnosticisme, sauf en ce sens qu'elle donne au principe de causalité une portée transcendante; mais si l'analogie n'y trouve point de place, l'argument n'en

---

(1) S. Thomas, *in Boeth. de Trin.*, c. 2, q. 2, a. 3. — Cf. *in Arist. Poster.*, l. 1, lect. 2 ; *Ia*, q. 2, a. 2, ad 2. — Kleutgen, *Phil. scol.*, t. II, p. 296.

(2) Junilius, *De partibus divinæ legis*, l. I, c. 12 : P. L., t. 68, col. 21. — Cf. *Dict. Théol. cath.*, fasc. XXIX, col. 1132, col. 1135-1136.

vaut pas moins, au contraire. Car le monde, tel qu'il est et tel qu'il nous apparaît, requiert une cause, et une cause « tout court »; or l'abstraction, qui rend l'analogie possible, nous permet ici de nous en dispenser; ce n'est pas un syllogisme à quatre termes que nous construisons pour démontrer Dieu (1) : on ne considère dans la cause que ce par quoi elle est cause, nullement ce par quoi la causalité finie est finie, ni ce par quoi la causalité psychologique est psychologique (2).

Il nous est donc possible de continuer notre ascension dialectique, de passer de la réalité du monde à la réalité de sa cause, sans avoir à craindre aucune intervention prétendûment déformatrice du symbolisme ou de l'analogie.

Mais c'est précisément contre la preuve ainsi construite, soit sous sa forme générale, soit sous ses aspects particuliers, que l'agnosticisme symboliste élève des objections.

II. — *Critique générale.* — Les arguments traditionnels, dit-on, sont trop discutés pour avoir quelque valeur;ils sont, depuis Kant, « considérés comme négligeables » (3). Voilà qui est sommaire. N'est-ce pas une étrange attitude d'esprit que celle qui consiste à n'admettre pour vrai et certain que ce qui n'est jamais discuté? Dès lors, plus rien n'est vrai : on peut discuter les faits eux-mêmes aussi bien que les théories; il suffira d'une discussion, même soulevée par la mauvaise foi, pour ébranler les notions les plus solidement assises. Du reste les objections formulées par Kant tiennent à l'idée générale de son système; et si son système est démontré faux ou du

(1) Cf. E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Mét. et de Mor., 1907, p. 480.

(2) Cf. *Dict. Apol.*, fasc. I, col. 36-38 ; IV, col. 1012-1013 ; de Régnon, *Métaph. des causes*, p. 178-181, 187-189 ; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*..., p. 235-237.

(3) W. James, *l'Expér. relig.*, p. 369.

moins discuté, ne sont-ce pas les discussions de Kant qui, à leur tour, deviennent négligeables? Enfin, on peut s'étonner qu'un système qui fait la part si grande au dogmatisme moral, qui exagère le rôle de la volonté dans la certitude au détriment de l'esprit, méconnaisse cette idée primordiale, que l'existence de Dieu est une vérité d'ordre moral, qu'elle touche à la conduite de l'homme, qu'elle a des conséquences très intéressantes pour la liberté humaine, et que la volonté se met aisément, en ce cas, au service de l'erreur, ou du moins de la discussion (1). N'est-ce pas Leibniz qui assurait que même les vérités mathématiques seraient contestées, malgré leur évidence, si la morale en dépendait ? N'est-il pas vrai encore que l'esprit de système, l'affection qu'on porte à une hypothèse choisie et caressée, fait tourner les choses autour de l'esprit, au lieu de faire tourner l'esprit autour des choses? et n'est-ce pas justement la méthode pratiquée par Kant? Les Pères de l'Eglise étaient meilleurs observateurs et meilleurs psychologues quand ils demandaient à la bonne volonté de se mettre au service de l'esprit, et qu'ils considéraient la connaissance de Dieu comme « naturelle à tous les hommes de bonne volonté », à « ceux qui ne résistent pas impudemment à la vérité » (2).

A vrai dire, la discussion a toujours porté beaucoup plus sur la nature de Dieu que sur son existence. Sur la question de la nature, elle était possible, parce que la vérité y est plus complexe. Mais l'existence de Dieu, connue par voie de démonstration, est-elle une vérité complexe? cette voie n'est-elle pas accessible à tous? ne consiste-t-elle pas dans une application rapide, spontanée, sûre d'elle-même,

---

(1) Cf. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, p. 110-117.

(2) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* V, n° 13 : P. G. t. 9, col. 128. — Cf. KLEUTGEN, *Phil. scol.*, II, p. 331.

du principe de causalité? Aussi le Psalmiste n'hésite-t-il pas à traiter d' « insensé » le négateur de Dieu (1); S. Paul ne manque pas de le déclarer inexcusable (2); les Pères considèrent l'idée de Dieu comme si facile à acquérir, qu'ils l'appellent « innée », ἔμφυτος, « congenita » (3), non pas en ce sens qu'elle est toute faite en nous, mais parce qu'elle est « naturelle », parce qu'elle est due à l'exercice originel et spontané de la raison, et que ce par quoi nous arrivons à cette connaissance est inné en tout homme (4).

III. — *Critiques spéciales.* — Dès lors, il n'y aura qu'une manière efficace de repousser les difficultés de détail opposées aux arguments « classiques » : si le symbolisme, après Kant, s'efforce de réduire ces preuves à l'argument ontologique, il suffira de les présenter comme des aspects divers d'un même argument rigoureux, celui de causalité.

Ne pourrait-on pas, au préalable, invoquer les droits du bon sens et de la raison universelle? Sur

---

(1) *Ps. 13* (heb. 14), v. 1 ; *ps. 52* (heb. 53), c. 1 ; *ps. 91* (heb. 92), v. 7.

(2) S. PAUL, *Rom.* I, 20.

(3) Cf. S. JUSTIN, *Apol.* II, 6 : P. G. t. 6, 453. — TERTULLIEN, *de Testim. animæ*, c. 5 : P. L. t. 1, col. 616 ; Cf. *adv. Marcionem*, 1, 10 : P. L., t. 2, col. 257. — CLÉMENT D'ALEX. *Exhortatio ad Gentes*, c. 6 : P. G., t. 8, col. 173 ; *Strom.* V, 13 : P. G., t. 9, col. 128 ; V, 14 : P. G., t. 9, col. 196. — S. CYPRIEN, *quod idola dii non sint*, 9 : P. L. t. 4, col. 577. — ARNOBE, *Adv. Gent.*, l. I, n. 33 : P. L., t. 5, col. 757. — EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Præparatio evang.*, 2, 6 : P. G., t. 21, col. 140. — GRÉGOIRE DE NAZ., *Orationes*, 28 (theol. 2), 16 : P. G., t. 36, col. 48. — S. JEAN CHRYSOST, *in Ep. ad Rom. hom. 3, 2* : P. G., t. 60, col. 412 ; — S. AUGUSTIN, *in Joan. Ev. tract. 106*, 4 : P. L., t. 35, col. 1910 ; — S. CYRILLE D'ALEX., *Glaphyra in Genesim*, l. 1, n. 2 : P. G., t. 69, col. 36 ; *Contra Julianum*, l. 3 : P. G. t. 76, col. 653 ; — S. JEAN DAMASC., *de fide orthod.*, l. 1, c. 1 : P. G., t. 94, col. 789.

(4) S. THOMAS, *De Verit.*, q. 10, a. 12, ad 1. — *In Boeth. de Trinit., prooemium*, q. 1, a. 3, ad 6. — Cf. KLEUTGEN, *Phil. scol.*, t. I, n. 227 ; t. II, p. 318 et sqq.

des questions comme celle-ci, qui touchent de si près à la vie intellectuelle et morale de l'humanité, l'argument de prescription, invoqué par Tertullien en faveur du dogme contre l'hérésie (1), milite en faveur de l'ancienne doctrine contre la nouvelle: est-il vraisemblable que la raison humaine, infaillible dans son domaine propre, comme l'Eglise dans le domaine de la vérité révélée, ait attendu les critiques de Kant et des pragmatistes, pour découvrir les sophismes cachés dont elle était victime depuis si longtemps, et qui, du reste, avaient produit tant de résultats utiles?

A) L'argument le plus populaire, le plus accessible, est celui des « *causes finales* ». Or on estime que « pour un esprit sans préjugé théologique, l'ordre et le désordre que nous apercevons dans le monde sont des inventions purement humaines » (2), entachées d'anthropomorphisme (3) : assigner une finalité externe aux choses, c'est être victime d' « une analogie entre notre action et celle de la nature, entre nos œuvres et les siennes » (4); en dernière analyse, un tel argument se ramènerait à l'argument ontologique (5):

Il faut convenir que le jeu serait facile d'enerver l'argument, s'il était présenté à la manière de Fénelon (6), s'il consistait à mettre la nature entière à « notre usage » (7) : n'y a-t-il pas un anthropomorphisme quelque peu naïf à faire de l'homme le cen-

(1) TERTULLIEN, *De præscript, hæret.*, 21 : P. L., t. 2, col. 33.

(2) W. JAMES, *Expér. relig.*, p. 370.

(3) W. JAMES, *Pragmatisme*, p. 110 ; E. LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, Revue de Métaph. et Mor., 1907, p. 146.

(4) E. LE ROY, op. cit., p. 147.

(5) E. LE ROY, op. cit., p. 145.

(6) FÉNELON, *De l'existence de Dieu*, 1re partie, ch. II, édit. Garnier, p. 7-22.

(7) FÉNELON, op. cit., p. 22. Cf. S. AMBROISE, *de Noe et arca*, c. 4, n. 10 : P. L., t. 14, col. 367 : « Propter hominem illa (irrationabilia) facta erant ».

tre de l'univers, surtout si l'on considère l'immensité des mondes autres que notre globe ? Encore faut-il réduire ici la part de l'illusion : elle consiste à assigner aux choses une finalité externe précise, déterminée, « à mesurer tout à notre aune »; ce ne serait plus une illusion d'affirmer l'existence de cette finalité sans en pouvoir préciser toujours la nature. On ne voit plus dès lors comment « l'objection du mal, de la douleur, de la souffrance, atteint par la base la preuve qui nous occupe » (1) : si nous ignorons quelle est la finalité externe de ce que nous appelons le mal, il nous sera peut-être permis d'affirmer qu'il y en a une.

Mais l'argument a une autre valeur, et plus rigoureuse. La cause finale ne peut s'isoler de la cause efficiente : si des causes efficientes diverses agissent toutes dans une direction donnée,unique et constante, il faut à cette direction et à l'unité de cette direction une cause; autrement dit,la convergence des causes et la convergence des effets est un fait distinct de ces causes et de ces effets, qui a besoin lui aussi d'une cause : en ce sens, il est rigoureusement vrai que l'ordre exige un ordonnateur. Ce n'est là qu'une forme de l'argument de causalité : la cause finale est cause pour cette raison. Les traces de cet ordre, ce n'est plus à la finalité externe qu'il faut les demander, mais à la finalité interne : si le mécanisme, si le jeu des causes efficientes est incapable de rendre raison des harmonies de la nature, de la vie, de l'instinct, cette finalité existe; et Fénelon est mieux inspiré quand il complète son argument par l'étude de l'instinct des animaux et de l'organisme humain (2). Il

(1) E. Le Roy, op. cit., p. 144. — Cf. S. Augustin, *De Genesi contra Manichæos*, l. I, c. 16 : P. L., t. 34, col. 185.

(2) Fénelon, op. cit., p. 23-46. — Cf. E. Le Roy, op. cit., p. 146 : « La science reste défavorable aux causes finales que nulle part elle ne discerne avec évidence. »

est vrai qu'on pourrait, avec un raisonnement de ce genre, tomber dans le symbolisme, si la finalité immanente était, non pas impossible et contradictoire, mais réelle (1), si cette finalité pouvait être inconsciente (2), si la puissance précédait l'acte (3). Mais si le « morcelage » ou l'atomisme psychologique demeure le seul mode réel de connaissance objective (4), alors, on ne peut même pas infirmer la valeur de la preuve par un recours à l'analogie : l'argument n' « assimile » pas l'univers « à un ouvrage médité qui décélerait l'existence d'un ouvrier... » (5), il affirme qu'une cause est nécessaire à un fait, à un changement, à un commencement d'être, à une convergence d'actions diverses, sans prononcer le moins du monde sur la nature de cette cause; et, quand on en viendra à ce nouveau problème,ce n'est point avec cette seule preuve qu'on pourra conclure à l'existence d'une intelligence et d'une sagesse infinie et créatrice (6) ; ses prétentions sont plus modestes.

b) Le symbolisme invoque contre le *consentement universel* ce grief que des erreurs transitoirement universelles sont tout à fait possibles, et il en tire cette conclusion que le Dieu reconnu par tous les hommes pourrait bien n'être qu'une personnification mythologique et symbolique du divin immanent (7).

Ici encore, cependant, on se trouve en présence d'un rigoureux raisonnement de causalité. Quelles que soient les conceptions diverses que les hommes et les peuples se sont faites de la nature de la divinité, il est certain que tous ont cru à son existence;

(1) Cf. E. Le Roy, op. cit., p. 140.
(2) Ibid., p. 147.
(3) Ibid., p. 139.
(4) Ibid., p. 139, p. 147, 148-149.
(5) Ibid., p. 147.
(6) Ibid., p. 145.
(7) Ibid., p. 151.

tel est le fait, qui réclame une cause. Or l'esprit humain, de tous les temps et de tous les lieux, en possession des principes premiers de la pensée ou de l'action, est parfaitement capable d'en faire des applications immédiates infaillibles : s'il y a des erreurs universelles, elles tiennent à ce que l'esprit a dépassé les bornes de sa compétence, en faisant de ces principes des applications éloignées et compliquées. Mais si le raisonnement de causalité qui nous élève des choses à Dieu est simple, s'il porte sur des vérités auxquelles la morale du genre humain est directement intéressée, bien plus si ses conclusions vont à l'encontre des passions mauvaises et s'imposent malgré elles, cet accord unanime n'est-il pas un fait dont l'unique *cause* suffisante est l'existence même de l'objet reconnu? L'argument est rigoureux, à la condition qu'on ne prétende pas pour l'instant en rien tirer concernant la nature divine; et toute sa valeur dépend de l'argument de causalité, dont il n'est qu'une forme particulière.

c) Pour prouver Dieu par « les *aspirations de l'âme humaine* » il faut au préalable préciser « quelles sont les aspirations qui comptent et pourquoi elles comptent (1). Mais s'il est vrai que les principes de la finalité immanente sont inacceptables (2), si l'on démontre que ces aspirations de l'âme comptent et pourquoi elles comptent, ces aspirations se présentent alors comme des faits d'expérience, dont l'unique *cause* suffisante est à chercher au-delà de l'expérience, en Dieu. Et l'argument apparaît rigoureux et solide.

D) Peut-on récuser l'argument du *devoir*, sous prétexte que « l'évidence morale... est en perpétuel de-

(1) E. Le Roy, op. cit., p. 155.
(2) E. Le Roy, op. cit., p. 155.

venir » (1), et que « pour être fondé à dire que l'impératif moral émane de Dieu et ainsi le prouve, il faut être sûr qu'il ne provient pas, qu'il ne peut provenir de la nature ou de la société, de l'instinct vital ou de la raison... » (2) ? Sans aucun doute, le postulat de l'immanentisme qui fonde le symbolisme, autorise ces critiques; mais si ce postulat est sans valeur, si au contraire le dogmatisme est le vrai, alors on se trouve en présence d'un fait dont il s'agit de découvrir la cause suffisante : ce fait, c'est la loi morale, avec son triple caractère absolu, obligatoire, universel, reconnu par l'observation, en dépit des erreurs auxquelles elle est en butte dans ses applications indirectes et lointaines; si les hypothèses auxquelles on recourt, comme la nature ou la société ou l'instinct vital ou la raison, sont impuissantes à la justifier et à la fonder, la nécessité s'impose de s'élever à la notion d'une cause transcendante. Ainsi présenté, l'argument échappe à tout reproche d'analogie ou d' « anthropomorphisme juridique » (3) ; encore moins peut-on tirer de là que, « le bien se présente alors comme issu d'un pur décret arbitraire... » (4). La preuve n'engage pas la nature de la cause; a fortiori demeure-t-elle étrangère à toute idée d'établir un lien entre l'existence et la perfection, c'est-à-dire à l'idée même de l'argument ontologique (5).

E) A la suite des preuves dites physiques et morales, se placent les arguments d'ordre métaphysique, qui partent d'un concept de notre esprit.

Le plus discuté — même dans les deux camps —

(1) E. Le Roy, op. cit., p. 157.
(2) Ibid. — Cf. op. cit., p. 158, 159.
(3) Ibid.
(4) E. Le Roy, op. cit , p. 158.
(5) E. Le Roy, op. cit., p. 159.

est celui des *vérités éternelles.* Y a-t-il des vérités éternelles et nécessaires? et s'il y en a, a-t-on le droit de suspendre toute intelligibilité à une intelligence suprême ? (1). Convenons que, malgré l'autorité qu'elle a reçue de S. Augustin, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, la preuve est d'un emploi délicat (2). Car, si la vérité est l' « adæquatio rei et intellectus », elle a pour termes à la fois la réalité et l'esprit. Or, du point de vue des choses ou de l'objet, il faut admettre que ces vérités ne sont réelles que s'il y a des choses : s'il y a des êtres, et tels êtres, ils ont nécessairement telle nature, tel principe, telle cause; la nécessité, l'immutabilité de ces notions est donc hypothétique. De quel droit pouvons-nous passer de là à l'idée d'un être absolument nécessaire? Du point de vue de l'esprit ou du sujet, la vérité peut exister, quand les choses ne sont pas ou si les choses n'étaient pas, car il reste le possible, les idées et leurs rapports, rapports perçus comme nécessaires et immuables : mais a-t-on le droit de conclure que, « quand l'entendement serait détruit, ces vérités subsisteraient immuablement » (3), dans un esprit nécessaire et immuable? et ne court-on pas le danger, en considérant ces vérités comme *absolument* nécessaires en soi, de les traiter comme quelque chose de divin? De là à l'ontologisme et au panthéisme il n'y a qu'un pas; et ce pas a été fait. N'est-il pas plus logique de voir dans ces vérités des lois de l'esprit, des rapports nécessaires qui découlent de l'essence de l'esprit, en même temps qu'elles sont des lois des choses, et de ne leur attribuer une existence réelle que dans et par des esprits réels? de dire même qu'il

(1) E. Le Roy, op. cit., p. 166-168.

(2) Cf. Schwane, *Dogmengeschichte,* t. II, p. 90. — Kleutgen, *Phil. scol.,* trad. Sierp, t. II, p. 409, sq. — *Dict. Théol. cath.,* fasc. I, col. 2334, 2336. — *Dict. Apol.,* fasc. IV, col. 1055-1058.

(3) Bossuet, *Logique,* I, 36.

n'existe pas d'esprit sans elles (1) ? Mais alors, si ces lois sont imposées non du dehors, mais du dedans, ce n'est plus des lois mêmes de l'esprit qu'il faut chercher la raison, mais de son essence et de son existence. Et l'argument change de face; il devient une forme de la preuve générale par la causalité : la cause de l'essence et de l'existence de notre esprit est un être transcendant.

C'est ainsi, semble-t-il, que l'on doit expliquer les divers textes de S. Augustin : nous connaissons tout en Dieu, comme nous voyons tout dans le soleil, parce qu'il est la cause de la lumière dans laquelle nous connaissons (2) ; et cette lumière, c'est la raison elle-même (3).

F) La preuve cartésienne par l'*idée d'infini* ne semble pas être très éloignée de la preuve précédente. A-t-on le droit de conclure, de la présence de cette idée en nous, à l'existence de son objet? Si l'argument avait quelque valeur, ce serait en vertu du principe de causalité. Les objections du symbolisme, qui rejette tout « atomisme logique », tout « morcelage conceptuel », pour traiter cette idée comme « l'affirmation de la pensée par elle-même, son acte vital d'autoposition comme effort créateur et progrès interminable... » (4), ou qui confond l'idée d'infini avec celle de l'indéfini (5), ont le même sort que les principes ou les postulats du système. C'est pour d'autres raisons que la preuve de Descartes n'at-

---

(1) Il devient, par ce moyen, impossible de traiter ces lois comme des décrets arbitraires de la volonté libre de Dieu.

(2) S. Augustin, *de libero arbitrio*, I, c. 6, n. 13 : P. L., t. 32, col. 1248 ; Cf. Kleutgen, Phil. scol., t. II, p. 410, 417, 420, 435, 439, 440.

(3) S. Thomas, *Cont. Gent.*, III, 47 ; — *Ia*, q. 84, a. 4, ad 1 ; — Cf. Kleutgen, *Phil. scol.*, t. II, p. 439.

(4) E. Le Roy, op. cit., p. 169.

(5) E. Le Roy, op. cit., p. 168.

teint pas son but; le pouvoir d'abstraction dont jouit la raison permet d'assigner à l'idée d'infini une origine plus modeste, mais aussi plus conforme aux lois du fonctionnement de l'esprit.

G) La philosophie classique s'appuie sur les *degrés de perfection* pour s'élever à l'idée de Dieu. Elle serait victime de l'anthropomorphisme habituellement reproché, si primat de l'acte, causalité, opposition de l'être au devenir, n'étaient que des « idoles de l'imagination pratique » (1), s'il n'était pas « impossible de concevoir des concrets superindividuels..., de tenir une raison immanente pour une forme de réalité plus haute qu'une intelligence individualisée » (2); ou tout au moins elle tomberait dans le paralogisme de l'argument ontologique (3). Il n'en est rien: elle prétend que le plus et le moins ne peuvent avoir en eux-mêmes leur cause, leur raison d'être, qu'ils n'existent qu'en comparaison d'une perfection absolue de laquelle ils tiennent leur degré d'être (4). Mais il faut bien entendre l'argument. Car, de ce qu'il y a des choses plus ou moins vraies et bonnes, on peut conclure que parmi elles il y en a une qui est vraie et bonne au suprême degré; on n'a pas le droit de conclure qu'il y a une vérité et une bonté *absolues*, un être vrai et bon, sans restriction. La preuve, réduite à ses justes limites, ne démontre pas Dieu; il faut la prolonger, et S.Thomas la prolonge par un re-

(1) E. Le Roy, op. cit., p. 150.
(2) E. Le Roy, op. cit., p. 151.
(3) E. Le Roy, op. cit., p. 151.
(4) Cf. S. Augustin, *de civit. Dei*. l. 8, c. 6 : P. L., t. 41, col. 231-232. — Boèce, *de Consol. philos.*, l. III, prosa X : P. L., t. 63, col. 764. — S. Anselme, *Monol.*, c. 1-4 : P. L., t. 158, col. 145-150 ; — Richard de S. Victor, *de Trin.*, l. 2, c. 16 sq : P. L., t. 196, col 910 ; — S. Thomas, *Ia*, q. 2, a. 3. 4a via ; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 15 ; l. 1, c. 18 ; *in Métaph.*, l. 2, text. 4 ; *de Pot.*, q. 3, a. 5 ; q. 7, a. 1 ; *Ia*, q. 3, a. 7. — Kleutgen, *Instit. Theolog.*, t. I, de ipso Deo, n. 169, avec la note.

cours à la causalité: « Ce qu'il y a de plus élevé dans un genre est *cause* de tout ce que ce genre renferme, comme le feu, par exemple, étant le plus chaud de tous les êtres, est la cause de toute chaleur. Si donc il y a quelque chose qui est au suprême degré ce que sont les diverses choses que nous connaissons, s'il y a un être, une vérité et une bonté suprêmes, il y a aussi quelque chose qui est cause de tout ce qu'il y a d'être, de vérité, de bonté et de perfection dans tous les êtres... » (1). Mais un tel raisonnement va rejoindre la preuve de la contingence et se confondre avec elle : S. Thomas en effet le reproduit ailleurs en des termes décisifs: « Ce qui est mobile, ce qui est *imparfait,* exige avant lui un immobile, un parfait » (2). Il faut en dire autant de la preuve de la Première Intelligence et du Premier Désirable (3). Toutefois l'analogie reste étrangère à la question; il ne s'agit point, pour l'instant, en toute rigueur logique, d'attribuer par analogie l'intelligence à Dieu, il s'agit uniquement de chercher la cause suffisante d'un fait, à savoir l'existence, dans les choses, de degrés d'être, d'intelligences et de volontés imparfaites.

H) Quand il s'agit de la preuve par le *mouvement physique,* le symbolisme, au nom de ses principes, a beau jeu d'en contester la valeur : « les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci » (4); « si la continuité seule est réelle au plein sens du mot », si « l'opposition du moteur et du mobile » suppose « le morcelage réifié », l'argument, dans ce cas, ne prouve que

(1) S. Thomas, *Ia,* q. 2, a. 3, 4a via. — Cf. Kleutgen, *Phil. scol.,* t. II, p. 307-308.

(2) S. Thomas, *Ia,* q. 79, a. 4, c.

(3) Cf. *Dict. Apol.,* fasc. IV, col. 1053-1055, 1058-1065.

(4) E. Le Roy, *op. cit.,* p. 135.

« l'irréalité du morcelage » (1), ou bien il se réduit à la preuve ontologique (2). Mais si le morcelage est le vrai, le monde étant à la fois inerte et animé d'un mouvement déterminé, il faut bien chercher une *cause* à ce mouvement et à la direction de ce mouvement. Un tel raisonnement, fondé sur la conception du mécanisme, ne transforme nullement le monde en « un grand match de billard » dont il faut chercher le joueur, il ne s'appuie pas « sur un symbolisme » (3), il ne pose pas la question de savoir si « un premier moteur spirituel et immobile est chose difficile à concevoir » (4), il n'engage pas encore la question de la nature de la cause; il se borne à affirmer l'existence d'une cause transcendante en face de l'existence d'un fait, à savoir le mouvement d'un monde dont la science et la raison démontrent qu'il n'a pas sa cause en lui-même (5).

ɪ) Enfin l'argument du *mouvement métaphysique,* du changement, de la *contingence,* n'échappe pas davantage à la critique du symbolisme. Là encore, dit-on, l'atomisme mental « réifie les symboles de l'analyse discursive » (6), comme si l'on pouvait « numéroter les phénomènes de l'univers, les objets de la nature » (7); tout ce que prouve l'argument, c'est une nécessité immanente (8) : il n'est qu'un recours à l'argument ontologique, « puisqu'on sous-entend une liaison a priori entre l'existence nécessaire et la perfection de l'essence » (9); en un mot, la cause à laquelle on parvient ainsi n'est que « le symbole par

(1) Ibid., p. 135-136.
(2) Ibid., p. 137.
(3) Ibid., p. 136.
(4) Ibid., p. 136.
(5) Cf. Aristide, *Apol.* 1 : P. G., t. 96, col. 1108, apud *Joannem,* Vita Barlaam et Joasaph, cc. 26-27.
(6) E. Le Roy, op. cit., p. 139.
(7) Ibid., p. 141.
(8) Ibid., p. 140.
(9) Ibid., p. 139-140.

lequel on représente instinctivement le fait que sa réalité consistait en son insertion dans le Tout... » (1). C'est là dénaturer l'argument, car sa forme exacte est toute différente : il s'appuie, il est vrai, sur la distinction de l'acte et de la puissance, sur l'antériorité de l'acte; mais il ne conclut nullement de l'imperfection du monde à sa contingence; ce n'est pas parce que le monde est imparfait qu'il est contingent, c'est parce qu'il change. Or le changement est un commencement d'être qui a besoin d'une *cause,* et si l'acte et la puissance sont distincts, il faut bien que la cause du changement soit extérieure, supérieure, transcendante au monde qui change, et qu'elle ne change pas elle-même, sous peine d'exiger d'un autre la raison de son changement. En toute rigueur de raisonnement, par la seule force du principe de causalité, la contingence nous conduit à une nécessité transcendante (2).

De tels arguments ne sont point entachés de sophisme : ils ont exactement la même valeur que le principe de finalité et le principe des causes efficientes; car c'est à ces deux principes qu'ils se ramènent tous (3). L'Eglise défend à juste titre les droits de la raison humaine, quand elle déclare la raison capable de connaître, sans la Révélation, l'existence de Dieu (4).

---

(1) Ibid., p. 142.

(2) S. THOMAS, *Cont. Gent.* I, 13.

(3) Cf. S. THOMAS, *Ia,* q. 2, a. 3 ; les cinq voies.

(4) *Conc. Vatican,* sess. III, const. *De fide,* cap. 2 : DENZ. 1785 ; Encycl. *Pascendi,* DENZ. 2072. — Cf. aussi *Condamnation de Bautain,* thèse I: DENZ. 1622; — *condamn. du traditionalisme de Bonnetty.* DENZ. 1650; — Ep. « *Gravissimas inter* » de Pie IX contre Frohschammer, DENZ. 1670 et sqq. — *Conc. Vatican,* const. *de fide,* canon 1 « de Revelatione », DENZ. 1806 ; *Serment anti-moderniste,* DENZ. 2145.

CHAPITRE III

LA NATURE DE DIEU

DÉTERMINATION GÉNÉRALE DES ATTRIBUTS DIVINS PAR L'ANALOGIE.

SOMMAIRE

I. — Sens *relatif* des attributs divins : « via causalitatis ».

II. — Sens *absolu* des attributs divins : « via eminentiæ et negationis » — A) La connaissance des attributs n'est pas purement négative — B) Elle est positive : développements successifs de la notion de Dieu : 1. Idée d'une cause non causée; — 2. Idée d'une cause parfaite; — 3. Idée d'une cause infinie; — 4. Application de la « via eminentiæ et negationis : *a*) aspect négatif de la méthode. — *b*) aspect positif.

III. — C'est l'ensemble de ces procédés qui constituent la *méthode d'analogie,* telle qu'on la trouve signalée ou pratiquée dans l'Ecriture, chez les Pères, et par le concile du Vatican.

IV. — *Conséquences :* A) Distinction virtuelle des attributs divins. — B) Analogie de l'être. — C) Conciliation de l'analogie de proportion et de l'analogie d'attribution. — D) Autonomie relative de l'esprit et de la volonté, grâce à l'analogie.

Le principe de causalité nous a fait atteindre, en un raisonnement rigoureux, à l'idée d'une cause du monde. Nous savons maintenant que ce monde a une cause extérieure à lui, supérieure à lui, et en ce sens, transcendante.

Une fois parvenus à ce point, sommes-nous condamnés à nous arrêter? Sommes-nous au bord d'un océan dont l'immensité nous échappe, au bord d'un abîme insondable dont la profondeur nous donne le vertige? Faut-il adorer en silence, avouer notre incurable ignorance, nous courber sans parler en face

de l'Inconnu et de l'Inconnaissable? Faut-il, en un mot, adopter l'attitude du positivisme agnostique ou de l'agnosticisme dogmatique (1), et ne retirer de nos efforts de conquête que des recettes d'action?

Il est bien certain que les idées que nous tâchons de nous faire sur la nature de Dieu, déterminent en nous une attitude pratique correspondante. La question est de savoir s'il faut maintenir entre ces idées et cette attitude un « comme si » désespérant, s'il y a un hiatus entre ce que nous pensons de Dieu et ce que nous faisons à son égard; autrement dit, si nos idées n'ont qu'une valeur théorique de « symboles », ou bien s'il faut, au contraire, reconnaître et affirmer une continuité, un développement logique entre la spéculation et la pratique, et si l'analogie ne procure pas une égale satisfaction à notre intelligence avide de clarté, et par elle à notre cœur avide de beauté, à notre volonté passionnée pour le bien.

I. — Sens *relatif* des attributs divins : *via causalitatis.*

Nous avons la certitude que le monde est un effet, qu'il a une cause. Mais rien jusqu'ici ne nous force à reconnaître que cette cause est *d'un autre ordre* que le monde lui-même, qu'elle n'est point « in eadem linea entis ». Dès lors, pour nous faire pénétrer dans la nature de cette cause, pour nous en donner quelque idée, le principe « agens agit simile sibi », ou, si l'on veut, l'analogie de la cause et de l'effet, garde tous ses droits : Dieu, cause de l'existence du monde, est cause aussi de l'essence et des perfections de ce monde; et nous pouvons conclure que les perfections de l'effet se retrouvent, au moins au même degré, dans la cause, qu'il y a au moins autant de réalité en Dieu que dans le monde. Il nous

(1) Cf. *Dict. Apol.* fasc. 1, col. 28 sqq.

suffit ensuite de passer en revue les perfections que le monde nous découvre, à tous ses degrés, et de les attribuer successivement à Dieu. Cette première idée de Dieu ainsi acquise n'est point symbolique, elle ne découle pas d'un rapport quelconque; elle implique une ressemblance positive, une véritable similitude, elle est analogique (1).

Tel est le procédé classique suivant lequel on s'est fait de Dieu une idée aussi riche, aussi détaillée, aussi explicite que possible, « ex operibus »; ces œuvres, sont la nature visible d'abord, l'âme humaine ensuite.

L'Ecriture ne raisonne pas autrement : « Qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum non considerat ? » (2). L'homme est fait à la ressemblance de Dieu, il en est l'image surtout par son âme, parce qu'il est causé par Dieu (3).

Les Pères de toutes les époques, depuis les Pères apostoliques jusqu'aux origines de la scolastique, n'invoquent point d'autre argument (4). Certains, comme S. Augustin, témoignent une préférence pour la connaissance de l'âme, et fondent leur théodicée sur la psychologie (5); mais tous recourent aux œu-

(1) S. THOMAS, *Cont. Gent.* l. 1, c. 33 : « Non est (pura æquivocatio) de nominibus quæ de Deo dicuntur et creaturis; consideratur enim in hujusmodi nominum communitate ordo causæ et causati ». — Cf. ibid. c. 29; c. 31; l. 2, c. 11, surtout ad 1 et ad 3. — S. Thomas note encore que le nom de Dieu désigne son opération « quoad id a quo imponitur » (*Ia*, q. 13, a. 8, c. et ad 2).

(2) *Ps.* 93 (heb. 94), v. 9. — Cf. *Sap.*, c. 13 v. 1-5; — *Rom*, c. 1, v. 20.

(3) *Gen.* c. 1, v. 27 ; c. 5, v. 1-3 ; c. 9, v. 6; — *Eccli.*, c. 17, v. 1 ; — *Col.*, c. 3, v. 10 ; — *Jac.*, c. 3, v. 9 ; — *I. Cor.*, c. 11, v. 7.

(4) Cf. une longue liste d'indication dans le *Dict. Théol. cath.*, fasc. XXIX, col. 1023 à 1152.

(5) Cf. NOURRISSON, *Philosophie de S. Augustin*, 1866, t. 1, p. 321; HURTER, *Théol. dogm. comp.* II, n. 300 sqq. p. 253 (9e édition).

vres de Dieu pour essayer de connaître sa nature.

L'Eglise, en réprouvant les excès dans lesquels tombent le mysticisme ou le fidéisme de toutes nuances, rappelle sans cesse que le raisonnement qui nous mène à Dieu se fonde sur la causalité, sur les œuvres divines (1).

II. — Sens *absolu* des attributs divins : *via eminentiæ et negationis.*

Si l'on s'en tenait uniquement au principe de la ressemblance de la cause et de l'effet, ou même à cet autre que la cause est plus parfaite que l'effet, des analogies ainsi obtenues il résulterait dans nos idées quelque chose de vague et d'incertain : on ne pourrait pas plus, naturellement, connaître cet excédent et fixer ses caractères, qu'on ne peut conclure d'un effet fini à l'existence d'une cause infinie (si celle-ci n'est pas connue par ailleurs (2). Aussi n'est-ce point quand il s'agit des attributs entendus au sens relatif, que les difficultés surgissent. C'est quand on les prend au sens absolu. Car si l'analogie est facilement admise tant que les causes et les effets restent dans le même ordre, a-t-on le droit d'affirmer qu'il en est de même quand on sort de cet ordre, quand on met la cause dans un ordre tout différent de l'effet? Autre chose est de découvrir les attributs divins dans leur relation avec le monde, autre chose de leur assigner, une fois découverts, un mode d'existence qui convienne à la nature divine indépendamment de toute relation avec le monde.

Cette distinction est capitale : elle dépend d'une critique rigoureuse de nos moyens de connaître Dieu. Elle est appliquée et précisée par les Pères de la Cappadoce, par S. Augustin, S. Cyrille d'Alexandrie,

(1) Denz. 1785, 2145; Cf. 1622, 1650, 1670...

(2) Cf. Gunther, *Vorschule,* t. I, p. 366-368, cité par Kleutgen, *Phil. scol.* II, p. 500.

Junilius, S. Jean Damascène (1); on la retrouve plus rigoureuse encore chez les docteurs scolastiques (2), et Duns Scot, par exemple, observe avec soin que la démonstration rationnelle de l'*existence* de Dieu dépend des attributs relatifs, ou mieux des relations de Dieu avec l'univers, et que la question de la nature divine est toute différente. Les règles du fini réussissent-elles dans l'infini?

A) Le symbolisme assure qu'elles ne réussissent pas : les attributs de Dieu sont purement *négatifs*, leur connaissance est purement négative, ainsi que le prétendrait S. Thomas lui-même (3) : l'idée que nous en avons est donc toute subjective. Telle est la conclusion du nominalisme et du symbolisme de Maïmonide, suivi depuis par tous les relativistes modernes, Kant, Mansel, Spencer, Ritschl, Simmel, et les tenants du pragmatisme (4).

B) L'intellectualisme chrétien reste jusqu'au bout fidèle à son principe et à sa méthode : si l'argument de la contingence jouit, à ses yeux, d'une force toute particulière de démonstration, s'il fait sortir Dieu de la ligne des êtres du monde, s'il l'élève en un rang

(1) S. Basile. *Adv. Eunomium.* l. 2, n. 9 : P. G. t. 29, col. 588 ; — S. Grégoire de Nazianze, *orat.* 28 (théol. 2), n. 9 et 13 : P. G. t. 36, col. 37 et 41; — S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.* l. 1: P. G. t. 45, col. 426 sqq ; — S. Augustin, *de Trinit.*, l. 5, c. 16 : P. L. t. 42, col. 924 ; — S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. 31 : P. G., t. 75, col. 452 ; — Junilius *De partibus divinæ legis* l. 1 c. 12 : P. L., t. 68, col. 21; — S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. 1, c. 9 : P. G. t. 94, col. 836-837.

(2) Duns Scot, *Oxon. I Sent*, d. 2, q. 2, schol. n° 10 : « De illis proprietatibus relativis, immediatius potest concludi *esse*, per illa quæ sunt media in tali demonstratione, quam de proprietatibus absolutis. »

(3) S. Thomas. *Cont. Gent.*, l. 1, c. 30 ; — Cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 137.

(4) A. Sabatier, *Esquisse...* p. 394 ; — W. James, *Expér. relig.*, p. 375-376 ; — E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 139, note 1 ; p. 139-140 ; p. 140, note 2 ; p. 141 ; p. 145.

qui est radicalement distinct de l'ordre des choses, il ne le fait pas pour cela sortir de l'ordre réel. Et c'est encore sur le double fondement de l'abstraction rationnelle et de la notion de causalité, c'est-à-dire en un mot sur l'analogie, que l'on peut édifier une connaissance *positive* de la nature divine.

1) Le travail auquel il faut soumettre la notion de cause quand on aboutit à l'idée d'une cause *non-causée* ne vide pas cette notion de tout contenu positif; si l'abstraction rationnelle ne déforme pas le réel, la cause réelle ainsi découverte garde pour elle tout ce qui fait qu'une cause est une cause; en tant que cause, elle est essentiellement active; en sorte que la dépouiller du caractère « causée » qu'on reconnaît dans les causes secondes, c'est l'épurer de tout mélange de passivité, de toute déficience, c'est assurer plus que jamais son contenu positif. Autrement dit, le même contenu formel de l'idée se retrouve dans les choses et dans leur cause incausée : Dieu n'est pas sage à notre manière, mais puisqu'il est la cause de notre sagesse, il possède nécessairement en lui ce qui fait que la sagesse est la sagesse, l'essence de la sagesse, ce que notre raison, faculté d'abstraction, appelle sagesse. Ainsi le principe « agens agit simile sibi » s'applique en toute rigueur, et permet de réfuter le raisonnement de Maïmonide et des symbolistes, d'après lequel Dieu cause la sagesse sans être sage (1). Si bien qu'en attribuant à cette cause ainsi positivement connue les qualités positivement connues que nous découvrons dans les choses, nous obtenons de la nature de Dieu une idée positive : la transcendance, en le distinguant foncièrement du monde, ne supprime pas les points de contact qu'il garde avec le monde par la causalité.

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 13, a. 6, c.; q. 13, a. 2.

Ainsi s'expliquent les déclarations, en apparence contradictoires, de S. Thomas, dont se réclament agnostiques et dogmatiques. Quand S. Thomas déclare, sans équivoque (1), que nous n'avons de Dieu aucune connaissance positive, il entend une connaissance directe et adéquate, il veut dire que la connaissance des effets ne nous renseigne pas directement ni totalement sur la nature de la cause, par suite de l'énorme distance qui sépare les uns de l'autre : il nous refuse, en un mot, une connaissance de Dieu « ex propriis »; c'est qu'en effet Dieu, étant cause totale de l'univers, n'est pas cause univoque (2). Mais rien n'est plus étranger à la pensée de S. Thomas que de nous interdire le procédé « ex communibus », la « via causalitatis » (3), autrement dit le procédé analogique. L'analogie s'applique même ici de deux façons complémentaires. La première notion que nous nous faisons de Dieu est celle d'une cause analogue à ses effets, la seconde est celle d'une cause analogue aux autres causes, c'est-à-dire qui leur ressemble en ce qu'elle est une vraie cause, mais qui en diffère en ce qu'elle est une cause non-causée.

Cette notion de cause non-causée (4), de cause nécessaire, devient ainsi le pivot, le centre d'évolution de tout le travail de la pensée humaine sur la nature

---

(1) S. Thomas, *de Verit.*, q. 12. a. 3, ad 13 et ad 14 ; — *Cont. Gent.*, l. 1, c. 14 ; l. 1, c. 30 ; l. 3, c. 49 ; — Cf. Ps. Denys, *Myst. theologia*, c. 2 : P. G., t. 3, col. 1026.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 4, a. 3, ad 1 ; q. 25, a. 2, ad 2 ; — *Cont. Gent.* l. 1, c. 32.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 13, a. 3 ; a. 5.

(4) Les premiers Pères Grecs traduisent cette idée par le terme ἀγέννητος. Cf. S. Justin, *1re Apol.*, n. 14 : P. G., t. 6, col. 348 ; — *Dial. contre Tryphon*, 5, ibid. col. 489 ; — *Cohort. ad Graecos*, n. 21, ibid. col. 280 ; — Athénagore, *Legat. pro christianis*, n. 4 : ibid., col. 897 ; S. Théophile d'Antioche, *ad Autolycum* n. 4 : ibid., col. 1029 ; — S. Irénée, *Adv. haer* IV, 38, 3 : P. G. t. 7, col. 1108.

divine; elle est le point de départ d'une analyse rigoureuse qui, tout en opérant dans le transcendant, revient constamment prendre pied dans l'expérience, comme ce monstre de l'antiquité qui recouvrait toutes ses forces chaque fois qu'il touchait la terre.

2) Quand de la notion de cause nécessaire, on conclut logiquement que cette cause est *parfaite* (1), c'est encore l'analogie qui redresse le concept ainsi appliqué à Dieu. Le parfait, c'est, à proprement parler, ce qui est fait jusqu'au bout, ce qui est achevé, ce qui est parvenu au terme du développement qui lui est propre. On transpose le mot pour lui faire signifier un être en acte auquel rien ne manque (2) ; on nie, autrement dit, tout ce qui, dans l'idée de parfait, est relatif à la puissance, ou au passage de la puissance à l'acte : l'Etre parfait est Acte pur. Nier d'un être tout ce qui n'est pas encore être ou tout ce qui devient, n'est-ce pas affirmer l'être davantage? n'est-ce pas avoir de cet être une idée positive?

Une telle notion, issue par raisonnement de l'idée de cause nécessaire, ne présente rien de commun avec la preuve anselmienne ou cartésienne de l'existence de Dieu. Les exigences du réel, en poussant notre pensée jusqu'à l'idée d'un être dont les caractères sont opposés et supérieurs à ceux des choses, ne nous font pas sortir de l'ordre réel (3), et n'ont pas besoin, par suite, de nous y introduire. Il faut noter comme S. Grégoire de Nysse, par exemple, s'appuie

---

(1) S. Thomas, *Ia*. q. 4, a. 1, c. : « Deus ponitur primum principium... in genere causæ efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. »

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 4, a. 1, ad 1. — Cf. S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. 29, c. 1 : P. L. t. 76, col. 477. — S. Isidore de Séville, *Etymologiæ*, l. 7, c. 1, n. 31 : P. L., t. 82, col. 263, remarque que ce terme de « perfectus » est analogique : « Deus... qui non est factus, quomodo est perfectus ? Sed hoc vocabulum de usu nostro sumpsit humana inopia. »

(3) Cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 143.

fortement sur la preuve de l'existence de Dieu par ses opérations, avant d'aborder l'idée de perfection (1).

3) Si Dieu est parfait, il est *infini* (2) : mais cette notion d'infini est obtenue analogiquement, par négation du fini, ou plutôt des limites mêmes du fini : « infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum » (3); en un mot, l'esprit attribue à Dieu, cause première, nécessaire et parfaite, tout ce que les choses renferment de réalité positive, en supprimant leurs limites. La notion d'infini, négative dans sa forme, parce qu'elle est négative dans sa formation, n'en garde pas moins un contenu nettement positif.

4) Nous venons de découvrir, indissolublement unis pour élaborer l'idée de l'infinie perfection, les deux procédés d'éminence et de négation dont l'esprit va se servir pour déterminer les attributs divins. Ils ne sont, à vrai dire, que les deux aspects d'une méthode unique : c'est en vertu de l'éminence divine qu'il faut supprimer les limites du fini; cette suppression des limites réalise pour notre esprit l'éminence qui jusque-là n'était que potentielle : si la divinité *n'est pas* ce que nous la concevons, c'est parce qu'elle est infiniment *mieux*.

Cette méthode mérite-t-elle le reproche de laisser l'esprit dans un « vague indéterminable qui équivaut à l'agnosticisme » (4), pour la raison que les limites sont essentielles à nos concepts? Est-ce que nous nous payons de mots? est-ce que nous ne songeons à rien de réel quand nous parlons de la sagesse infinie?

Aspect négatif de la méthode. Si la cause en soi,

---

(1) S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. 12 : P. G. t. 45, col. 44.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 7, a. 1.

(3) Ibid.

(4) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 143.

la cause dans son concept formel, est plus parfaite que son effet, il n'est point possible d'obtenir par l'effet une connaissance complète, adéquate, de la cause; il subsiste en elle un excédent irréductible à tout procédé inductif. A plus forte raison cet excédent est-il inaccessible, quand la cause est d'une perfection infinie, et qu'on n'a pas d'autre moyen de s'élever jusqu'à elle que la connaissance de ses effets finis. La nature de la cause déborde alors infiniment la nature de l'effet, et ce que l'on connait d'elle par son effet est infiniment petit par rapport à ce qu'elle est en elle-même. Bien plus, en dehors des attributs qu'une telle cause manifeste par des effets, il faut lui rconnaître une infinité de perfections infinies, qui ne se sont pas révélées, et qui demeurent à jamais inconnaissables et même insoupçonnées. La nature divine est incompréhensible: nul esprit créé ne peut concevoir de Dieu « quis sit », « quantus sit », « quomodo sit ». L'Ecriture l'affirme en plus d'un endroit (1). Les Pères, particulièrement ceux qui furent mêlés à la controverse anoméenne, défendent avec une inlassable vigueur le mystère impénétrable de l'essence divine; ils s'attardent avec complaisance à cette idée que nous savons bien plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est, que nous le connaissons mieux en avouant que nous ne le connaissons pas, que le silence est l'hommage le plus digne qui lui puisse être rendu (2); aucun nom ne convient à Dieu,

(1) *Exode*, c. 15, v. 11 ; — *Ps. 34*, v. 10 ; *82*, v. 2 ; *88*, v. 7 et 9 ; *144*, v. 3 ; *146*, v. 5. — *Eccli.*, c. 43, v. 30 sqq ; — *Isaïe*, c. 40, v. 18 ; — *Rom.*, c. 9, v. 5 ; c. 11, v. 33 ; — *I Cor.*, c. 2, v. 11. —

(2) S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contr. Eunom.*, l. 1 : P. G., t. 45. col. 461 ; l. XII : P. G., t. 45, col. 944. — S. AUGUSTIN, *De ordine*, l. 2, c. 16, n. 44 : P. L., t. 32, col. 1015 : « (Deus) qui scitur melius nesciendo ». *Contra Adimantum Manichæi discipulum*, c. 11 : P. L., t. 42, col. 142 : « (Deus) cui honorificum potius silentium quam ulla vox humana competeret. » — Cf. *De Trinit.*, I. 5, c. I, n. 2 : P. L., t. 42, col. 912 ; *De ordine*, l. 2, c. 18, n. 47 : P. L.,

les noms divins ne définissent pas Dieu (1), parce que Dieu est au-dessus de tout genre et de toute catégorie. Le IVe Concile de Latran pouvait donc à bon droit déclarer qu'il y a entre le Créateur et la créature plus de différence que de ressemblance : « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major dissimilitudo sit notanda. » (2).

Aspect positif de la méthode. Mais si le Concile affirme que le Créateur est hors de proportion avec la créature, il affirme en même temps que Dieu n'est pas exclusivement dissemblable, purement inconnaissable; il le dit après l'Ecriture, après S. Paul surtout, qui nous rappelle que notre notion de Dieu est « spéculaire » (3), après les Pères aussi (4), même ceux qui poussent le plus loin la méthode négative : jamais chez eux la théologie négative n'a un sens agnostique (5); bien au contraire, elle n'est que l'en-

---

t. 32 col. 1017. — Ps. Denys, *De cœlesti hierarchia*, c, 2 : P. G., t. 3, col. 141 : Αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι. — S. Anselme, *Proslogium*, c. 1 : P. L., t. 158, col. 227 : « Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum ».

(1) S. Thomas, *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 5.

(2) Denz. 432.

(3) S. Paul. *I. Cor.* XIII, 12.

(4) Origène, *De Principiis*, l. 1, n. 5, 6 : P. G., t. 11, col. 124; — S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* VI, 5 : P. G., t. 33, col. 545 ; — S. Basile, *Epist. 234*, 1 : P. G., t. 32, col. 869 ; — S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.* 12 : P. G., t. 45, col. 956 ; — S. Augustin, *de Trinit*, V, in fine : P. L., t. 42, col. 924 ; — *Quæstiones ad Simplicianum*, l. 2, q. 2, n. 3 : P. L., t. 40, col. 140 ; — S. Anselme, *Liber apolog. cont. Gaunilonem*, c. 1 : P. L., t. 158, col. 251 ; — S. Jean Damascène, *Expositio fidei orthod*, c. 2 : P. G. t. 94, col. 792.

(5) S. Jean Chrysostome, *de Incomprehensibili*, hom. V, n. 5 : P. G., t. 48, col. 742, sq. ; — S. Augustin, *de Trinit.*, l. 5, c. 1, n. 2 : P. L., t. 42, col. 912 ; — *Epist. 120, ad Consentium*, c. 3, n. 13 : P. L., t. 33, col. 459 : « Non parva inchoatio est cognitionis Dei, si, antequam possimus nosse quid sit, incipiamus jam nosse quid non sit. » — S. Thomas, *Cont. Gent.* I, 14 : « Aliqualem ejus ha-

vers d'une connaissance qui se donne pour franchement positive.

Il faut noter d'abord que cette théologie négative doit être réduite à sa juste valeur; elle n'est pas exclusive d'une autre méthode, elle ne doit pas être séparée des circonstances où elle fut employée. Ainsi, Clément d'Alexandrie est platonicien, il considère la méthode d'analyse et d'élimination comme un procédé provisoire, comme une étape nécessaire, avant d'atteindre à l'appréhension purement intellectuelle du Bien; la valeur de sa théologie démonstrative n'en est pas pour cela diminuée. Si les Pères cappadociens ont mis tant de zèle à distinguer les attributs positifs et les attributs négatifs, s'ils ont tant insisté sur la forme négative de notre connaissance de Dieu, c'était en vue de combattre une théorie qui était l'antipode du symbolisme agnostique. Eunomius n'admettait pour vrai nom de Dieu que l'ἀγέννητος, comme étant la seule notion capable d'exprimer l'essence divine et de l'exprimer pleinement; S. Basile, en faisant rentrer le terme ἀγέννητος dans les noms négatifs, prétend démontrer par là que les noms négatifs sont impropres, comme tels, à nous dire ce qu'est la nature divine; et S. Grégoire de Nysse estime qu'on peut toujours ramener un nom négatif à un nom positif (1). S. Augustin lutte contre l'anthropomorphisme de son temps. Le Ps-Denys est un néoplatonicien; en insistant, peut-être à l'excès, sur la voie d'ignorance, il la donne comme le procédé le plus direct et le plus fécond de la théologie mystique, supérieure à la démonstrative; mais il met à la base la théorie de la participation et de la causalité.

---

bemus notitiam cognoscendo quid non est... » ; *Cont. Gent.* I, 33 : la négation « non est pure æquivocum ».

(1) S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, l. 12 : P. G., t. 45, col. 956-957.

De fait, si nous ne savons de Dieu que ce qu'il n'est pas, d'où vient que nous n'attribuons pas à Dieu *indistinctement* toutes les perfections des créatures (1) ? Impossible de savoir ce que Dieu n'est pas, c'est-à-dire de lui refuser telle ou telle perfection relative, de lui refuser certains noms, si nous sommes dans la totale ignorance de ce qu'il est; en pratiquant ce choix, nous entendons bien porter des jugements de valeur objective, non seulement sur l'existence, mais encore sur la nature intime de Dieu.

Du reste, savoir qu'on ne sait pas, c'est savoir quelque chose : or nous savons de Dieu, non seulement que nous ne savons pas ce qu'il est, mais encore pourquoi nous ne le savons pas. Si Dieu n'est pas sage, s'il est non-sage eu égard à la manière dont les êtres créés sont sages ou dont nous concevons la sagesse, c'est parce qu'il est infiniment mieux : ce qui est bien une notion positive. Par là la voie de négation va rejoindre la voie d'éminence et se confond avec elle (2). Ainsi l'esprit humain recourt à la négation :

a) pour discerner avec soin les perfections qui conviennent à Dieu et celles qui ne lui conviennent pas ; non qu'il ne les ait toutes, mais parce que les dernières sont affectées d'un certain défaut, d'une certaine imperfection. Nous lui refusons la raison, parce que raisonner est une perfection seulement relative : il est mieux de connaître par intuition que par raisonnement. De là le soin que prennent les Pères et les théologiens de distinguer les perfections simples et

(1) S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 2.

(2) MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, c. 18 : P. L., t. 3, col. 291 : « Sic eum digne æstimamus, dum inæstimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio : magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit ; qui non vult minuere, non novit ». — Cf. S. CYPRIEN, *Quod idola dii non sint*, 9 : P. L., t. 4, col. 576.

les perfections mixtes, ou les « mixtæ », les « simplices » et les « simpliciter simplices » (1), ou encore les perfections qui sont dans un sujet « formaliter », et celles qui y sont « eminenter », ou « virtualiter », ou « aequivalenter » (2).

b) pour l'appliquer au mode dont l'attribut *est* dans les créatures. L'attribut est dans les créatures sous un mode limité, fini : l'esprit nie ces limites. Dieu est vivant, mais la vie que nous affirmons de lui n'est pas la vie insensible des végétaux, ni la vie sans raison des animaux, ni la vie sensible et raisonnable des hommes, ni même la vie purement intellectuelle, mais sujette au changement, que possèdent les purs esprits : ce qu'il possède, c'est la vie moins toutes ces limites, la vie dans ce qu'elle a de positif et d'absolu. Dieu est libre, mais non de la liberté des réprouvés qui ne peuvent choisir qu'entre diverses choses mauvaises, ni de celle de l'homme qui peut se déterminer pour le bien et pour le mal, ni de celle des anges qui peuvent choisir entre divers biens, mais de la liberté de choisir entre tous les biens qu'il est possible de concevoir (3).

c) pour l'appliquer au mode dont nous *connaissons* l'attribut. Nous le connaissons fini, imparfait, notre raison nie les limites de cette connaissance, elle nie une négation (4). Une représentation de ce genre doit être considérée comme une affirmation; elle reste toujours médiate, elle n'est pas un concept propre, mais son contenu objectif est purement positif. Un tel contenu est-il impossible à préciser pour « un intellectualisme statique »? Aux yeux de la raison

(1) S. Anselme, *Monol.*, c. 15 : P. L., t. 158, col. 163.
(2) Cf. Hurter, *Théol.. dogm. comp.*, II, n. 26.
(3) Cf. Hurter, op. cit., n. 48.
(4) S. Thomas, *I Sent.* dist. 22, q. 1, a. 2, ad 3.

douée du pouvoir d'abstraire, il ne reste dans le concept de sagesse, par exemple, que ce qui fait que la sagesse est la sagesse, sans rien de ce qui la borne, de ce qui la diminue, de ce qui la fait non-sagesse. Dira-t-on que cette idée n'a qu'une compréhension restreinte, appauvrie? Oui, si la compréhension se mesure au nombre des éléments, indifféremment positifs ou négatifs, qui constituent l'idée; non, si la compréhension n'englobe que des éléments positifs, épurés, dégagés de toute limite, purement essentiels. L'imagination, il est vrai, n'y trouve pas son compte; mais ce phénomène n'est pas nouveau ni isolé : il y a longtemps que les psychologues ont remarqué qu'une idée claire et positive peut s'appuyer sur une image confuse; c'est même ce désaccord entre la raison et l'imagination qui, selon l'ingénieuse analyse de Kant, provoque, en face du sublime, une double impression de joie et de malaise. Aussi n'est-ce pas « une transformation complète, une transvaluation totale » (1) que l'on fait subir aux concepts. Quand on dit que Dieu est transcendant, on n'entend pas du tout qu'il « ne peut être atteint par aucun passage à la limite » (2) : le passage à la limite, autrement dit la méthode combinée d'éminence et de négation, ne s'exerce pas sur l'existence des perfections en Dieu, mais sur le mode de cette existence; encore faut-il entendre le sens de l'expression « passage à la limite », car de l'effet contingent à la cause nécessaire, de la perfection finie et causée à la perfection sans limite et sans cause, le passage est brusque, il échappe à la continuité (3). Il n'est pas tout à fait exact de dire que nous « déduisons » les attributs

---

(1) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 144.

(2) E. Le Roy, op. cit., p. 142.

(3) Cf. Pseudo-Denys, *Myst. théol.*, cap. 1 : P. G., t. 3, col. 1.000-1.001, cité par S. Thomas, *de Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2.

divins de l'Etre même conçu analogiquement, en les poussant à la limite (1). Si la déduction est d'un emploi normal dans la découverte des attributs purement métaphysiques, elle ne vaut plus quand il s'agit de concevoir les attributs moraux. Du reste, les notions des attributs métaphysiques ne peuvent s'obtenir par la seule analyse a priori de l'idée d'être : on ne peut tirer d'une idée que ce qu'on y a déjà mis.

Si l'on songe en outre que le procédé d'éminence et de négation se fonde constamment sur le procédé de causalité, il semble difficile de refuser à l'idée de chaque attribut divin ainsi élaborée, une valeur décidément positive, et de nier que nous sachions ce qu'est Dieu, comme nous savons ce qu'il n'est pas.

C'est ce double aspect, négatif et positif, de la méthode ici employée, qui explique pourquoi les Pères, les philosophes et les théologiens recourent constamment aux *comparaisons* et aux *métaphores* : ce n'est pas seulement parce que l'idée que nous tâchons de nous faire de Dieu a besoin d'être soutenue par une image sensible, c'est encore et surtout parce que l'esprit se trouve sans cesse dans la nécessité de ménager tout ensemble et les ressemblances qui rapprochent Dieu du fini, et les différences qui le rejettent loin de nous (2).

C'est pour la même raison que S. Thomas, après avoir trouvé dans les « theologicæ regulæ » d'Alain de Lille, une première ébauche de la distinction entre l'objet signifié et le mode dont nous le signifions, entre « id quod significatur » et le « modus signifi-

---

(1) Garrigou-Lagrange, *Le sens commun...*, p. 145-146, 148.

(2) Cf. par exemple Origène, *De principiis*, I, 1, n. 5 et 6 : P. G., t. 11, col. 124 ; — S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* VI, 5 : P. G., t. 33, col. 545. — S. Basile, *Epist. 8 ad Cæsarienses*, n. 11 : P. G., t. 32, col. 265. — S. Thomas, *I Sent.*, dist. 35, q. 1, ad 2 ; etc...

candi » (1), note avec soin qu'il y a « une certaine équivoque » à parler de Dieu avec les mots du langage humain (2); mais c'est justement parce que cette équivoque est une analogie qu'il atténue le sens du mot par l'adjectif « quædam » (3).

III. — Tels sont les trois procédés de causalité, d'éminence et de négation, que la tradition désigne du nom d' « analogie ». Le mot est parfois directement employé par l'Ecriture ou par les Pères (4), mais la méthode est d'un usage constant, presque systématique, surtout chez certains, comme Clément d'Alexandrie (5), S. Grégoire de Nysse (6), S. Augustin (7), le Pseudo-Denys (8), S. Jean Damascène (9).

La relation de causalité fournit au raisonnement qui nous élève à Dieu un fondement objectif; la voie d'éminence attribue à Dieu certaines perfections dans la mesure où les créatures lui ressemblent; la voie de négation corrige ces attributions dans la me-

(1) ALAIN DE LILLE, *Theologicæ regulæ*, reg. XII, XIX : P. L., t. 210, col. 629, 630 ; Cf. *de arte fidei*, l. I, n. 16, 20 : ibid. col. 601-603.

(2) S. THOMAS, *IV Sent.*, dist. 22, q. 1, ad 2 ; *de Pot*, q. 7, a. 5, ad 2 ; *Ia*, q. 13, a. 12 ; etc ; Cf. E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 142.

(3) TILMANN PESCH (*Institutiones philos. natur.* Fribourg, Herder, 1880, p. 735, Index rerum) dit de même, que la causalité en Dieu est « équivoque ».

(4) *Sagesse*, c. 13, v. 5 ; — S. JEAN CHRYSOSTOME, *in Genesim serm. I*, n. 1 : P. G., t. 54, col. 581 ; — PSEUDO-DENYS, *Théol. myst.*, c. 5 : P. G., t. 3, col. 1046-1048. — Cf. FRANZELIN, *De Deo Uno*, p. 137-138.

(5) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* 2, 2 : P. G., t. 8, col. 936-937; 5, 11 et 12 : P. G., t. 9, col. 108 et 121.

(6) S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Cont. Eunom.*, l. 12 : P. G., t. 45, col. 985, 956 ; — *oratio catechet.*, 1 : P. G., t. 45, col. 13.

(7) S. AUGUSTIN, *Conf.* 11, 4, 6 : P. L., t. 32, col. 811 ; — *de Trinit.*, 5, 1. 2 : P. L., t. 42, col. 912 ; 8, 3, 4, t. 42, col. 949.

(8) Ps. DENYS, *de divin. nomin.*, c. 7, n. 3 : P. G., t. 3, col. 872.

(9) S. JEAN DAMASCÈNE, *de fide orthod.* 1, 12 : P. G., t. 94, col. 845 ; 1, 4, P. G., 94, col. 800. — Cf. encore S. THOMAS, *Ia*, q. 13, a. 1, c. ; — *op. 69, de Trin.*, ad 2.

sure où les créatures diffèrent de Dieu. Mais la notion d'éminence apparaît bien comme le centre de tout le travail de la pensée, puisque elle use de la relation de causalité pour garantir les ressemblances, et de la méthode de négation pour garantir les différences. Or, c'est là ce qui constitue proprement l'analogie. Et l'on comprend que la Constrution « Dei Filius » (ch. 4) du Concile du Vatican lui ait fait une place d'honneur.

IV. — *Conséquences.*

A) La notion de l'analogie ainsi établie permet de résoudre les difficultés qui surgissent, quand il s'agit de distinguer les attributs divins entre eux et d'avec l'essence divine.

1) Attribuer à Dieu les perfections du monde dans un sens *univoque,* c'est tomber aussitôt dans le réalisme excessif de Gilbert de la Porrée, qui met en Dieu une distinction réelle et aboutit au trithéisme (1).

2) Attribuer à Dieu les perfections du monde dans un sens *équivoque,* c'est retourner à l'agnosticisme, soit de Maïmonide, qui refuse d'attribuer formellement à Dieu les perfections absolues (2), soit des nominalistes de toute nuance, qui soutiennent que les noms divins sont synonymes, sous prétexte que la réalité divine désignée par eux ne comporte pas de distinctions (3), soit du symbolisme moderne, qui ne maintient la distinction des attributs qu'en lui refusant toute valeur objective (4).

---

(1) Cf. KLEUTGEN, *Phil. scol.*, I, diss. 2, ch. 5, p. 362-363 et la note.

(2) S. THOMAS, *Ia,* q. 13, a. 2.

(3) S. THOMAS, *Ia,* q. 13, a. 4.

(4) E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 145.

3) Attribuer à Dieu les perfections du monde dans un sens *analogique,* c'est échapper aux contradictions des deux systèmes précédents, c'est concilier les exigences de la raison humaine et celles de l'essence divine.

La rigueur même de la méthode analogique assure à chacune de nos idées sur Dieu une valeur réelle, objective; dès lors, la réunion de ces idées nous donne de Dieu une connaissance plus étendue, plus complète, nullement moins vraie : les noms divins cessent d'être synonymes et donc équivoques; s'ils ne sont pas adéquats à la « res significata », ils gardent toute leur valeur « quoad modum significandi » (1). Car l'analogie intervient encore pour réduire et ramener à son exacte limite la valeur de la distinction que nous mettons dans les attributs divins. La multitude des noms divins ne répugne pas à la simplicité divine (2); quand l'esprit humain juge, il sépare et unit, il pose un sujet et un prédicat à part, puis en affirme l'identité : mais à cette distinction mentale, à cette composition, ne correspond pas nécessairement une composition dans la réalité, encore que chaque terme du jugement ait une valeur objective (3); de même, si nous avons sur Dieu des notions diverses, cette diversité ne correspond pas nécessairement à une diversité réelle en Dieu (4). Dieu est simple, nous ne le connaissons que par des idées multiples, mais nous ne sommes pas les dupes

(1) S. Thomas, *de Pot.*, q. 7, a. 6, c.; *de Ver.*, q. 2, a. 1.

(2) S. Thomas, *Comp. Theol.*, c. 24.

(3) S. Bonaventure, *IV Sent.*, l. I, dist. 27, p. 1, a. 1, q. 3.

(4) Cf. S. Augustin, *de Trin.*, l. 6, c. 4, P. L., t. 42, col. 927 ; Cf. *de Civit. Dei*, l. 8, c. 6, P. L., t. 41, col. 231. — S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, ass. 31, P. G., t. 75, col. 445 sq... — S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. I, c. 9 ; P. G., t. 94, col. 836-837. — S. Thomas, *de Pot.*, q. 7, a. 7 ; *IV Sent.*, l. 1, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 1 ; a. 2, ad 3 ; *Ia*, q. 3, a. 4, ad 2. — Petau, *de Deo*, I, 1, c. 7, n. 9 ; — Franzelin, *De Deo uno*, p. 165-166.

de cette manière de connaître, nous savons que la distinction ainsi posée par nous n'a point en Dieu une existence réelle, que les perfections réelles et diverses que nous concevons en Dieu se confondent en lui dans une unité absolue: une telle correction apportée à nos idées est précisément le propre de l'analogie. C'est l'analogie qui a inspiré aux philosophes et aux théologiens de faire des différences précises entre la distinction réelle et la distinction de raison, et dans cette dernière, entre la « distinctio rationis ratiocinantis » et la « distinctio rationis ratiocinatæ »; si, dans ce dernier cas, ils considèrent la raison comme passive, c'est qu'elle subit l'influence de l'objet connu sans pouvoir y résister ni le façonner à sa guise, c'est que la distinction a son fondement dans une réalité qui par sa perfection fournit une valeur de vérité à des concepts différents. Telle est la distinction virtuelle, qui est l'équivalent d'une chose simple: les perfections qui ailleurs existent réellement à l'état distinct, existent réellement aussi dans l'être simple à l'état simple, bien que conçues à l'état distinct (1).

4) La doctrine de l'analogie nous permet ainsi de rejeter, comme une menace de retour au réalisme excessif, la distinction formelle-réelle de Duns Scot.

Sans doute Duns Scot reconnaît l'analogie et sa valeur; mais il préfère adopter, comme plus précise, entre les attributs et l'essence de Dieu, une distinction formelle « ex natura rei » qui tient le milieu entre la distinction réelle pure et la distinction de raison : d'une part, elle précède l'opération de l'esprit et n'en dépend pas; d'autre part, elle ne place dans l'objet aucune division ni séparation. On la trouve

---

(1) S. Thomas, *De Ente et Essentia*, ch. 6 ; *de Pot.*, q. 7, a. 6 ; q. 7, a. 5, ad 12. — Kleutgen, *Phil. scol.* I, p. 381, note.

dans des choses dont l'une n'est pas l'autre au point de vue de la raison formelle, qui diffèrent tellement dans leur définition que l'une ne peut entrer comme élément ou partie dans la définition de l'autre (1).

Mais n'est-ce pas concevoir l'essence divine comme la cause physique, plutôt que comme le principe métaphysique des attributs? En faisant découler les attributs de l'essence comme d'un principe commun, et en admettant que cette émanation soit la cause d'une distinction actuelle, ne la fait-on pas consister en une procession ou naissance actuelle? N'est-ce point mettre en Dieu de la puissance et de l'acte? N'est-ce point s'exposer au danger de considérer l'essence divine comme un fonds primitif indéterminé, qui, en engendrant de lui-même ses propriétés, détermine son être? De là à supprimer la distinction réelle entre Dieu et les êtres finis, il n'y a pas loin (2). Si l'essence n'est que le principe métaphysique des perfections, sans en être la cause physique, c'est-à-dire sans les engendrer d'elle-même et en elle-même, alors Dieu ne devient pas, il est, sans changement; il possède tout comme son être propre ; il est vie, sagesse, bonté, comme il est être, et parce qu'il est être. Or telle est justement le fondement de la distinction virtuelle, et de l'analogie qui l'inspire.

b) Duns Scot était naturellement amené à la distinction formelle-réelle par l'idée qu'il se fait de l'individualité. Si l'individualité est en réalité distincte de l'essence des choses, elle semble bien s'y rapporter comme l'accident à la substance, et dès lors toutes les choses existantes possèdent un être commun avec des différences accidentelles, une substance unique. Le panthéisme ne serait-il pas la

(1) Duns Scot, *I Sent.*, dist. 8, q. 4.
(2) Suarez, *Disp. métaph.*, dist. 7 ; — Kleutgen, *Phil. scol.*, *I*, p. 348, 366-368.

conséquence possible de la théorie qui considère ainsi l'être comme univoque (1) ?

C'est encore l'analogie appliquée à l'idée d'être qui nous sauvera du péril.

On peut affirmer a priori que l'être n'appartient à aucun genre, qu'il est au-dessus de tout genre, puisque tout ce par quoi on pourrait le déterminer serait encore de l'être. Mais de l'affirmer comme analogue suppose toute une étude qui aboutit à reconnaître une différence radicale de nature entre la substance et l'accident, et entre Dieu et la créature. Si bien qu'au lieu d'être un point de départ, la notion de l'analogie de l'être est un point d'arrivée ; elle vient même au bout de nos idées sur Dieu, puisqu'elle suppose un degré d'abstraction de plus. C'est elle qui écarte tout danger de panthéisme dans notre idée de Dieu ; c'est elle aussi qui nous fait comprendre pourquoi la notion d' « être » est la plus propre pour désigner Dieu. Toutes les autres idées présentent l'inconvénient de ne nous faire apercevoir qu'un aspect de l'infinie perfection, de limiter en un sens cette perfection aux yeux de notre esprit. La notion d'être, précisément parce qu'elle est la moins compréhensive, la plus vague, devient par là même la plus extensive, la plus capable de contenir tout ce que l'on peut concevoir en matière de perfection : c'est sa pauvreté qui fait sa richesse ; en outre, l'être réduit à sa seule notion, c'est l'être absolu dégagé de toute dépendance, « l'ens a se » : et cette notion se trouve être la plus expressive de l'essence métaphysique de Dieu (2). Aussi l'Ecriture et les Pères sont-ils unanimes à considérer « l'être » comme le vrai nom de Dieu (3). Mais pour en venir là, il a

(1) Kleutgen, *Phil. scol.*, I, p. 357.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 13, a. 11, c.

(3) *Exode*, c. 3, v. 14 ; — *Isaie*, c. 41, v. 4 ; ch. 43, v. 10 sq ; —

fallu passer par toutes les phases de l'épuration à laquelle l'analogie soumet les concepts.

c) Ne pourrions-nous faire un pas de plus, et tâcher de préciser à quelle espèce d'analogie nous devons ramener nos idées sur Dieu ? Faut-il retenir l'analogie de proportionnalité à l'exclusion de l'analogie d'attribution, ou bien au contraire faut-il retenir celle-ci à l'exclusion de celle-là ? Question discutée, parce que, sur ce point, la pensée systématique de S. Thomas ne semble pas apparaître tout d'abord (1).

1) Les thomistes, avec Cajetan, sont partisans exclusifs de l'analogie de proportionnalité. Et ceux qui de nos jours croient devoir faire la part du feu et céder du terrain à l'agnosticisme moderniste, prétendent trouver dans cette solution un abri sûr et définitif.

De fait, les textes invoqués paraissent clairs et décisifs. Dans le « De Veritate » (2), S. Thomas rejette l'analogie d'attribution — ou encore, d'après lui, de proportion — pour ne garder que l'analogie de proportionnalité, parce que ce genre d'analogie permet de ne pas entrer dans les déterminations délicates sur la manière dont une notion commune convient à Dieu et aux créatures; et il entend bien qu'il ne s'a-

---

Joan. c. 8, v. 58 ; — *Apoc.*, c. 1, v. 4 et 8. — S. Hilaire, *in Ps.* 2, n. 13 : P. L., t. 9, col. 269 ; — Ps. Denys, *de divin. nomin.*, c. 5, § 4 : P. G., t. 3, col. 817. — S. Jean Damascène, *de fide orthod.* I, 3 ; I, 10 : P. G., t. 94, col. 793-796 ; 837-840 ; — S. Thomas, *Cont. Gent.*, I, 28 ; — S. Bonaventure, *Itin. mentis*, c. 5, n. 3 à 5. — Cf. Petau, *de Deo*, I, ch. 6.

(1) S. Thomas, en effet, semble ne reconnaître entre Dieu et la créature qu'une analogie de proportionnalité : *III Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, ad 3 ; *IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 1, ad 6 ; *de Verit.*, q. 2, a. 3, ad 4 ; q. 2, a. 11, c. ; q. 23, a. 7, ad 9 ; *Quodl.* 10, 17, ad 1 ; *Ia*, q. 12, a. 1, ad 4. C'est cette analogie que nous appelons analogie de *proportion.*

(2) *De Verit.*, q. 2, a. 11, c.

git pas d'une simple métaphore ni d'un symbole, il parle d'attributs dont la notion n'implique aucune imperfection (1). A plusieurs reprises, il revient sur la même idée, il affirme nettement qu'entre le fini et l'infini il n'y a qu'une ressemblance de proportions : l'infini est à l'infini comme le fini est au fini (2). Aussi Cajetan n'hésite-t-il pas à abonder en ce sens sans aucune réserve, en invoquant ouvertement le patronage de S. Thomas (3) ; et les cours de métaphysique générale, à sa suite, présentent comme analogue d'une analogie de proportionnalité le concept d'être, et par voie de conséquence, tous les attributs divins (4).

C'est à cet aspect de la doctrine de S. Thomas qu'on s'est arrêté de préférence, quand on a cherché un terrain de conciliation avec les tenants du symbolisme. On n'a donc pas hésité à confesser que, pris en eux-mêmes nos concepts n'ont aucune ressemblance avec l'Etre divin, que notre notion de substance perd *toute* sa valeur quand nous la transportons en Dieu, que la connaissance analogique, telle que la conçoit S. Thomas, ne réside pas dans une ressemblance entre nos idées et leur objet, mais qu'elle résulte d'une similitude dans les fonctions d'êtres différents, que nos idées de Dieu deviennent alors des symboles, grâce auxquels la divinité demeure l'Inconnaissable, et que, s'il y a dans S. Thomas des textes où l'analogie d'attribution semble nettement acceptée, on n'a pas de peine à la réduire à l'analogie de proportion-

---

(1) Cf. encore *Ia*, q. 13, a. 6, c.

(2) *De Verit.*, q. 23, a. 7, ad 9. — Cf. *De Verit.*, q. 3, a. 1, ad 7 ; *Ia*, q. 13, a. 6, c. ; — *Eth.*, l. 1, lect. 7.

(3) Cajetan, *Enarratio in de Ente et Essentia*, c. 2, q. 3, quoad 4.

(4) V. gr. R. P. Jos. Gredt, *Elem. philosophiæ arist.-thomist.*, p. 153.

nalité (1). Ainsi, notre connaissance de la nature divine se réduit à la perception d'une *vague* ressemblance, d'un rapport causal *indéterminé,* comme lorsque nous disons : animal, d'un chien et de sa photographie ; nos facultés de connaître n'atteignent que des relations, mais l'Etre qui supporte ces relations demeure totalement hors de nos prises (2).

2) En vérité, la question n'est pas aussi simple : si Vasquez s'arrête à l'analogie de proportion, et Suarez à l'analogie d'attribution, c'est que, sans aucun doute le travail de pensée par lequel nous atteignons Dieu fait à ces procédés leur part ; ne risque-t-on pas de faire dire à S. Thomas ce qu'il ne dit pas, quand on isole les textes ou qu'on les étudie d'un point de vue exclusif ?

Or l'analogie de proportionnalité, employée seule, ne nous tire pas de l'agnosticisme ; elle laisse la nature divine tout entière hors de nos prises. On peut dire : « 8 est à 4 comme 6 est à 3 », sans préjuger en rien de la nature des unités engagées dans la proportion ; on peut dire : « Dieu est à son être comme la créature est au sien », sans que la nature de Dieu soit atteinte en quelque manière par nos puissances de connaître ; on peut dire : « l'intelligence de Dieu est à sa nature dans le même rapport que l'intelligence de l'homme est à la nature de l'homme »; ou mieux : « ce qui en Dieu correspond à l'intelligence dans l'homme est à la nature de Dieu dans le même rapport que l'intelligence humaine à la nature humaine ». A nous en tenir à ce point de vue exclusif, l'analogie de proportionnalité ne prouverait rien, car il y aurait deux inconnues dans le rapport : seul

(1) Cf. Desbuts, *La notion d'analogie*, Ann. de phil. chrét., t. CLI, 1905-1906, p. 378, 381, 384....

(2) Sertillanges, *Agnosticisme et Anthropomorphisme*, Revue de phil., févr.-août, 1906 ; — *S. Thomas*, tome I, p. 187.

le rapport serait conçu, tout en laissant les termes de l'un des deux membres dans la plus grande obscurité et la plus complète indétermination. Kant ne dit pas autre chose, et il est bon de remarquer qu'il se croit autorisé par son criticisme à recourir à ce genre d'analogie (1) ; Mansel use du même procédé (2), et ce n'est certes pas non plus pour sortir de l'agnosticisme. Et si l'on invoque le principe d'identité, le principe de raison d'être, pour assurer à cette analogie une valeur de connaissance, on ne le fait qu'en supposant légitime et admise la réduction du principe de causalité au principe d'identité; mais si cette réduction est impossible, si l'idée d'être n'est analogue que d'une pure analogie de proportionnalité, si l'on ne s'est point servi, pour définir l'être en Dieu, de la notion de l'être fini et *effet*, tout ce qu'on rapporte à l'Etre garde la même imprécision, et ne nous fait pas sortir de l'Inconnaissable ; bref, la causalité seule peut assurer à nos idées analogiques un contenu objectif, mais, en l'assurant, elle semble bien nous arracher à l'usage exclusif de l'analogie de proportionnalité. Il est vrai qu'à la « via causalitatis » on a joint le procédé d'éminence et de négation : mais a-t-on le droit de reprocher à cette méthode de vider nos concepts « de tout contenu positif », d'en faire des « idées abstraites, extrêmement générales et d'une compréhension très pauvre » (3) ? Le travail de correction auquel nous soumettons nos idées n'a point pour effet de diminuer leur compréhension et d'augmenter leur extension: il perfectionne au contraire et enrichit l'élément positif dont la

---

(1) KANT, *Prolègomènes à toute métaph. future,...* § 58 : Paris 1891, p. 212. — Cf. *Dict. Apol.* fasc. I, col. 43-44.

(2) MANSEL, *Réponse aux objections de St. Mill*, citée dans « l'Examen de la Philosophie d'Hamilton », p. 121, note. — Cf. OLLÉ-LAPRUNE, *Cert. morale*, p. 199.

(3) DESBUTS, op. cit., p. 378.

« via causalitatis » a garanti la possession, sans nuire aucunement à la ressemblance fondamentale que la causalité lui a en même temps assurée (1).

3) On pourrait, à la rigueur, soutenir, pour concilier les affirmations diverses de S. Thomas, que sa pensée a pu varier; mais alors, il faudrait abandonner l'analogie de proportionnalité, précisément pour cette raison que la plupart des textes invoqués en sa faveur sont tirés d'œuvres qui appartiennent à la première manière de S. Thomas. N'est-il pas préférable, pour résoudre la question, de nous placer au point de vue de l'origine et de la formation de nos idées sur Dieu? Sans doute, S. Thomas n'a précisé nulle part les rapports qui unissent les deux espèces d'analogies, celle d'attribution et celle de proportionnalité; mais, bien loin de s'exclure l'une l'autre, elles s'impliquent, se succèdent et se complètent mutuellement : l'analogie peut être tantôt virtuelle analogie d'attribution, tantôt analogie de proportionnalité propre (2); et, si S. Thomas reconnaît, avec toute l'Ecole, la valeur de la triple voie de causalité, d'éminence et de négation, les divers genres d'analogie trouvent ainsi leur place tout indiquée et leur rôle tout tracé.

De fait S. Thomas insiste fortement sur la nécessité de la voie de causalité pour parvenir jusqu'à Dieu: sans elle, tout moyen nous est enlevé de pénétrer dans la connaissance de la nature divine. La cause est à la ressemblance de l'effet, elle renferme au moins autant de perfection que l'effet; à considérer Dieu comme auteur et cause du monde, on peut affirmer une véritable *proportion* entre les perfections des créatures et celles de Dieu, lui *attribuer* les

(1) Cf. supra, p. 198.
(2) R. P. Jos. Gredt, op. cit., p. 155-156.

perfections que nous découvrons dans les créatures (1) : c'est bien dans ce cas, une analogie d'attribution. Une fois en possession, par ce procédé, d'une idée objective de la nature divine, nous pouvons, par la voie d'éminence et de négation, faire correspondre ces perfections au caractère transcendant et infini de la nature divine, dire, par exemple, que ce qui en Dieu est cause de l'intelligence humaine est dans le même rapport à son être que l'intelligence humaine à l'être de l'homme: voilà l'analogie de proportionnalité. Seulement, elle n'est plus une proportion à deux inconnues, elle ne court plus le danger de favoriser l'agnosticisme : il y a, dans chacun des deux termes appliqués à Dieu, un contenu objectif: à l'Etre divin conçu par analogie avec l'être humain, correspond proportionnellement une intelligence conçue par analogie avec l'intelligence humaine; et cette analogie a pour base solide la relation de causalité. Ainsi donc, on peut maintenir comme irréductibles l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité; elles n'en demeurent pas moins, constamment, en relation intime; elles ne sont que les deux étapes, les deux moments successifs, d'un même processus rationnel (2).

Il convient d'observer que, d'après S. Thomas, l'analogie de proportionnalité trouve un domaine propre et exclusif dans les notions révélées, dans la détermination des secrets de la vie intime de Dieu : la relation de causalité faisant totalement défaut, l'analogie de proportionnalité reste livrée à elle-même. Mais il ne faut pas lui refuser toute valeur réelle de connaissance. Le surnaturel est conçu en fonction des notions que nous avons déjà sur Dieu: par là son idée

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 2, a. 1, c ; q. 2, a. 2, c ; — *Cont. Gent.*, l. 1, c. 12, 13, 14.

(2) Cf. Card. Billot, *De Dēo uno et trino*, Prati, 1910 : q. XIII, ad 3.

garde un contenu objectif et positif que lui assure médiatement la relation de causalité. Ainsi en va-t-il de nos idées sur la Trinité (1) et sur la grâce (2).

D) Une dernière conséquence, et non la moindre, de la théorie de l'analogie, c'est de justifier les exigences légitimes d'une certaine autonomie, et de les concilier avec les droits imprescriptibles de la réalité transcendante, ou mieux de les en faire dériver comme de leur source.

1) *Dans le domaine de la pensée.* C'est devenu un lieu commun de soutenir qu'il faut à notre esprit « des dispositions et préparations préalables », sans lesquelles « une vérité qui viendrait à nous purement du dehors, comme une chose radicalement extérieure, étrangère... serait inassimilable... » (3) ; et l'on en vient à réclamer pour la pensée une immanence absolue, puisqu'une « harmonie préétablie » entre la pensée et les choses serait une « hypothèse tout à fait arbitraire et invérifiable » (4).

Or il est bien vrai que notre esprit est autonome, qu'il a ses lois propres, qu'il se dirige d'après elles, et que rien ne pénètre en lui qui ne s'y conforme; il est actif, il forme lui-même ses idées, ses principes : il est une lumière, grâce à laquelle « sont connus dès le début, et naturellement, les principes généraux de toute science » (5). Cette constatation de notre activité intellectuelle réfute l'empirisme ; mais elle ne nous autorise pas à nous rejeter vers le rationalisme pur et le relativisme kantien ; cette immanence

---

(1) Cf. infra, 3e partie, ch. 3.

(2) Cf. infra, 3e partie, ch. 4.

(3) E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 63. — Cf. p. XIV-XV, 9, 13-14, 315-316, 318-319, 321-322.

(4) E. LE ROY, op. cit., p. 375.

(5) S. THOMAS, *Id*, q 117, a. 1, c. — Cf. E. THAMIRY, *De rationibus semin. et immanentia*, p. 150-163.

cette autonomie de la raison n'est pas absolue. Si Dieu est cause du monde et des choses, il est cause aussi de notre esprit et de sa lumière, cause créatrice de l'intelligence, source de toute vérité : les idées divines sont le type, l'exemplaire auquel doit se conformer toute connaissance pour être vraie. Comment faut-il entendre cette influence divine sur l'esprit humain, cette illumination divine des intelligences? Est-ce au sens de S. Augustin, pour qui Dieu produit dans notre âme comme une image de la vérité, est un maître qui parle à l'âme, et imprime en elle cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance (1)? Ou bien faut-il l'entendre au sens de S. Thomas et de l'Ecole, qui attribue à l'intellect agent le rôle que S. Augustin attribue directement à Dieu, et pour qui la raison n'est qu'une participation analogique (« participata similitudo ») de la lumière incréée (2)? Il importe assez peu. Ce qui est essentiel, c'est l'éclatante justification que la théorie de la connaissance objective retire de l'analogie.

S'il y a, dans la nature, de la relation, de l'ordre, de la ressemblance, de l'unité, des lois, c'est parce que le monde a été conçu par l'intelligence divine avant d'être posé dans l'existence par sa volonté. Et si l'esprit fait partie du monde, s'il est un être, une chose, comme les autres êtres et les autres choses, il n'y a rien d'étonnant que les lois des choses soient

(1) Cf. S. Augustin, *De libero arbitrio*, l. II, c. 15 : P. L., t. 32, col. 1262 ; — *Confess.*, l. VII, c. 17 : P. L. t. 32, col. 745 ; — *De Vera religione*, c. 29 sqq : P. L. t. 34, col. 145 sqq ; *Soliloq.*, l. I, c. 5, c. 8 : P. L. t. 32, col. 875, 877 : — *De ordine*, l. 2, c. 16 : P. L. t. 32, col. 1015 ; — Franzelin, *de Deo uno*, p. 103-104, p. 145-154.

(2) S. Thomas, *Ia*, q 84, a. 5, c. ; q. 16, a. 6, ad 1 ; q. 15, a. 2, c. ; etc... — Cf. Kleutgen, *Phil. scol.*, t. II, p. 265-268. Leibniz, *Théodicée*, Discours de la conformité de la foi et de la raison, Erdmann, p. 496.

en même temps les lois de l'esprit, que les principes premiers aient une valeur objective. Le monde de la matière et celui de l'esprit, procédant d'une cause commune, doivent présenter, pour cette raison, des analogies; l'harmonie préétablie à laquelle nous parvenons ici n'est plus une hypothèse « arbitraire et invérifiable »; elle n'est que la marque de l'intelligence divine dans les choses. En outre, si Dieu est cause des esprits comme il est cause du monde matériel, l'esprit humain apparaît comme un reflet, une participation de la raison divine, soumis aux mêmes lois, puisque ces lois sont les lois mêmes de l'esprit, de tout esprit (1). Dès lors la cognoscibilité de toutes choses leur vient de ce qu'elles procèdent de l'intelligence suprême, elles ne sont que sa pensée posée dans l'être; et l'esprit humain, en prenant connaissance des choses, y retrouve la pensée divine et s'assimile à Dieu (2). Ainsi apparaît dans toute son éclairante profondeur la théorie fameuse de l'universel « ante rem, in re, post rem » : les choses sont à la ressemblance de la pensée divine (res mensurantur ab intellectu divino), et notre esprit se met par la connaissance à la ressemblance des choses (intellectus mensuratur a rebus), et par elle à la ressemblance de Dieu. La perfection de la science consiste dans la découverte et la reconstruction de la pensée divine, du plan divin, à travers les choses; la science ne sera parfaite que lorsque l'esprit humain aura réussi à remonter à la source unique, à l'idée divine, à « l'axiome éternel » grâce auquel la méthode inductive fera décidément place à la déduction, à ce sommet d'où l'on verra « se dérouler, par des canaux distincts et ramifiés, le torrent éternel des

---

(1) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 51, a. 1,c.

(2) S. Augustin, *Confess.*, l. VII, c. 17 : P. L., t. 32, col. 745 ; etc.

événements et la mer infinie des choses » (1). Dieu devient ainsi le garant de la valeur de nos idées et de notre raison : nous retrouvons l'argument de Descartes, mais renouvelé, rajeuni, revivifié et surtout mieux placé.

2) *Dans le domaine de l'action.* La philosophie de nos jours est plus jalouse encore, s'il est possible, de l'autonomie de la volonté que de celle de l'esprit. A la suite de Kant, elle prétend chercher en nous-mêmes, et uniquement en nous-mêmes, les principes de l'action (2); elle ne veut être esclave que de la raison et de la conscience; et la conscience devient, à ses yeux, à la fois législatrice, juge et rémunératrice.

Il faut reconnaître en effet une certaine autonomie à la volonté. Avant et au-dessus des influences extérieures, il y a en tout homme le pouvoir de juger et de gouverner sa conduite : nous portons en nous-mêmes les principes de l'action, comme nous possédons ceux de la pensée (3) ; les droits de la conscience sont même à ce point sacrés qu'il nous est défendu d'agir contre elle, de désobéir à ses ordres, de fermer les yeux à sa lumière.

Mais cette autonomie n'est pas absolue : la notion de bien et de mal ne dépend pas de nous, la distinction de l'un et de l'autre n'est pas arbitraire, et le sentiment de l'obligation morale ne trouve pas en nous-mêmes une base suffisante. C'est encore l'analogie qui sauvegarde à la fois les droits d'une autonomie bien comprise et ceux d'une hétéronomie nécessaire. La loi morale n'est absolument immanente ni à l'individu ni à la société humaine : elle procède de Dieu.

---

(1) H. Taine, *Les philosophes classiques...* p. 369-370.

(2) E. Thamiry, *De rationibus semin. et immanentia,* p. 167-177.

(3) S. Thomas, *Ia,* q. 79, a. 12, c. — Cf. *Ia,* q. 117, a. 1, c ; E. Thamiry, op. cit., p. 187-190.

Dieu, être parfait et infini, est le Bien suprême : c'est parce qu'il est « bon et exempt d'envie, qu'il a voulu que tout fût semblable à lui dans la mesure du possible » (1) ; il est donc aussi, en ce sens — c'est-à-dire autrement qu'au sens d'Aristote — le « premier Désirable », la fin universelle, celle de tout amour et de toute action ; et les biens particuliers ne sont poursuivis qu'en raison de leur participation analogique à la bonté divine, au Bien suprême (2) : tel est le ressort interne de toutes les activités. L'activité libre, au lieu de tendre fatalement à sa fin, y tend librement; ce qui est nécessité fatale dans les autres êtres devient chez elle nécessité morale ou obligation; mais la source n'en est pas différente. « Comme la pensée divine est la source de l'ordre, la volonté divine est la cause qui l'actualise... L'entendement divin, lieu des essences, est la source du devoir; le vouloir divin, principe des existences, est l'agent efficace qui me place, en me créant, sous la domination du devoir » (3). La raison pratique ou la conscience morale, dans l'homme, c'est encore la raison, mais appliquée au bien : elle éclaire et dirige la volonté humaine, comme l'intelligence divine éclaire et règle la volonté divine, et parce qu'elle est un *effet*, un *reflet* de celle-ci. « Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in natura rationali » (4). La conscience n'est que le héraut de Dieu, « præco Dei » (5), mais un héraut qui pro-

---

(1) Platon, *Timée*, (édit. Firmin-Didot) 29 e. — Cf. *Théétète*, 176 a.

(2) S. Augustin, *de Trinit.*, l. 8, c. 3 : P. L., t. 42, col. 950 ; — S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. 16, ad 6 ; c. 19 ; c. 20 ; c. 21, ad 4 et 6 ; c. 25, ad 1 et 3 ; — Rousselot, *l'Intellectualisme de S. Thomas*, p. 51-52 ; p. 54, note 2.

(3) Mgr d'Hulst, *Car.* 1891, 4e Conf., p. 154-155. — Cf. la note.

(4) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 16, a. 2.

(5) S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. 39, a. 1, q. 3, concl. n. 3.

clame la loi par le dedans, bien qu'il tienne d'un autre son mandat. S'il est vrai qu'on doit écouter sa conscience et ne pas agir contre elle, il est vrai aussi qu'on doit l'éclairer et la former. C'est le caractère sacré de son origine qui met les ordres de la conscience au-dessus des lois humaines, qui dénie toute valeur à une loi injuste, qui fait d'Antigone une martyre (1).

La théorie de l'analogie a-t-elle, dans le domaine métaphysique où elle nous a introduits, failli jusqu'ici à ses prétentions? N'a-t-elle que la valeur d'une « formule magique », et si l'on est parvenu à lui en donner une autre, est-ce au prix d'une infidélité à la doctrine de S. Thomas? (2). Il paraît bien qu'elle ait fait autre chose que de nous fixer une attitude pratique, elle nous a donné de Dieu et de tout ce qui s'y rapporte directement une connaissance véritable (3).

---

(1) Par là s'explique et se justifie le principe de l'intolérance pour la pensée fausse aussi bien que pour l'acte mauvais. — Cf. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, p. 397.

(2) E. LE ROY, *Dogme et Crit.* p. 138.

(3) Cf. E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 147, 150.

CHAPITRE IV

APPLICATIONS

SOMMAIRE

I. La *personnalité divine* : A) Via causalitatis. — B) Via eminentiæ et negationis.

II. La *création* : A) insuffisance et contradiction 1) du dualisme, 2) du panthéisme. — B) éminence de la cause créatrice.

III. Le *miracle* : A) Théorie symboliste du miracle. — B) Théorie fondée sur l'analogie : 1) Ressemblance avec les autres faits : le miracle est *a*) un fait sensible ; *b*) et, par sa matière, un fait naturel ; — 2) Différence : il est *a*) un fait exceptionnel, *b*) dont Dieu seul est cause immédiate ou principale.

I. — LA PERSONNALITÉ DIVINE.

Le Dieu dont la raison humaine tâche de se faire une représentation analogique nous le traitons comme une personne. Or la personnalité n'est-elle pas une façon purement humaine de concevoir Dieu? et si nous prétendons reconnaître à ce mode subjectif et pratique de représentation une valeur objective, ne nous heurtons-nous pas à des contradictions sans issue?

Sous ses formes multiples et variées, le symbolisme n'oppose à l'idée de la personnalité divine qu'une seule objection : personnalité implique opposition, limitation; or Dieu ne s'oppose à rien, n'est limité par rien. La conception d'un Dieu personnel n'a qu'une valeur pratique : c'est un Dieu personnel que réclame notre conscience morale et reli-

gieuse (1); c'est donc une nécessité pour nous de nous représenter Dieu comme une personne, de le traiter comme tel, d'agir comme s'il l'était; mais la valeur théorique de cette notion est nulle, elle n'est qu'un symbole : il y a contradiction, irréductible opposition entre la personnalité et l'infinité. « Faut-il dire Dieu ou le Divin : voilà au fond le seul problème décisif » (2). A l'analyse, l'idée de la personnalité divine craque de toutes parts : elle n'est qu'une transposition théoriquement injustifiable de la personnalité humaine, un anthropomorphisme grossier (3). L'analogie de proportionnalité, à laquelle nous recourons, n'a que la valeur d'un symbole et ne nous introduit pas dans l'Inconnaissable (4); son rôle est exclusivement pratique.

L'analogie autrement comprise a la prétention de donner de la personnalité divine une idée plus objective.

A) *Via causalitatis.* — La personnalité humaine est une perfection. Elle est même la perfection dernière dont la substance soit susceptible.

Car une personne est d'abord une substance, et c'est une perfection. Elle est une nature, c'est-à-dire une substance douée d'activité, et c'est encore une perfection. Elle est un individu, c'est-à-dire un être qui vit pour son propre compte, qui est complet en lui-même, indivisible et incommunicable, qui subsiste par lui-même à part des autres êtres et n'a besoin d'aucun sujet d'inhérence : et c'est là encore une

(1) E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu :* Revue de métaph. et de mor. 1907, p. 499.

(2) E. Le Roy, loc. cit.

(3) E. Vacherot, *La métaph. et la science*, t. II, p. 520, 540... ; Hoffding, *Hist. de la phil. moderne*, tome II, p. 173-174. — Cf. E. Caro, *l'Idée de Dieu...* (1894), p. 218-221.

(4) E. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 148 ; *Comment se pose le probl. de Dieu*, loc. cit, p. 500-501.

perfection, puisque l'indépendance de l'être en est garantie. Elle est enfin un individu douée d'intelligence et de liberté, « sui juris », qui a la libre disposition de ses actes, qui n'est pas seulement agie, mais agissante par elle-même : et c'est encore une perfection plus haute (1).

Si l'homme est doué de ces perfections, si ce sont des perfections absolues, pures, et non négatives ou mixtes, ne faut-il pas reconnaître à la cause de l'homme, à Dieu, au moins autant de perfections qu'à l'effet? ne faut-il pas attribuer à Dieu les caractères divers qui font de l'homme une personne?

B) *Via eminentiæ et negationis*. — Il faut en même temps, cela va sans dire, faire subir au concept les épurations nécessaires : toute la question est de savoir si le corriger ainsi revient à le détruire (2).

Or la personnalité telle que nous la trouvons en nous est relative et bornée; en ce sens il y a contradiction entre ce que nous expérimentons en nous-mêmes et ce que nous concevons en Dieu. Mais si la détermination est une négation, une limitation dans les êtres bornés et finis, elle n'en est plus une quand il s'agit de préciser le contenu d'un concept sans prétendre épuiser la cognoscibilité de l'objet. De même que l'on n'a point limité Dieu en déterminant ses attributs, on ne le limite pas en lui attribuant cette perfection simple qui s'appelle la personnalité, « ce qui la borne en nous est aussi ce qui lui ôte de sa perfection » (3); en soi, elle est un attribut au même titre que l'intelligence ou la liberté, ou plutôt elle est le complément essentiel de ces attributs, elle les implique (4). De fait l'épuration du concept va consis-

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 1, c ; — q. 29, a. 3, c.
(2) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 3, c.
(3) Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, p. 196.
(4) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 3, ad 2.

ter à retrancher de la personnalité humaine ce qui la limite :

Le caractère de substance convient à Dieu, puisque il existe « per se ».

La notion d'individu ne lui convient pas si l'on ne reconnaît pas d'autre principe d'individuation que la matière; mais si le caractère essentiel de l'individu est d'être une nature distincte, indivisée et incommunicable, Dieu est un individu (1).

On peut dire encore de Dieu qu'il est doué de raison, si l'on désigne par là, non pas la faculté discursive de connaître, mais l'intelligence ou la faculté intuitive (2), c'est-à-dire la puissance de connaître dans ce qu'elle a de plus parfait.

On peut encore dire de Dieu qu'il est libre (3), si l'on désigne par là, non pas la liberté faillible, capable de vouloir le mal comme le bien, donc défectueuse (4), mais la liberté dans ce qu'elle a d'essentiel, à savoir le pouvoir de choisir, et dans ce qu'elle a de parfait, à savoir le pouvoir de choisir le bien et de ne choisir que le bien (5). Qu'une telle liberté soit parfaitement éclairée par l'intelligence, et qu'elle ne puisse s'exercer contrairement à sa lumière, ne change rien à la nature intime de la liberté, mais, tout au contraire, consomme sa perfection (6).

Si l'abstraction et le principe de causalité restent les fondements solides de l'analogie, ce travail de pensée aboutit donc à une notion objective et positive de la personnalité divine.

Ne pourrait-on noter que, si l'on voulait à tout prix retenir « l'opposition » comme un élément es-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 3, ad 4.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 3, ad 4.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 19, a. 10, c.

(4) S. Thomas, *Ia*, q. 62, a. 8, ad 3 ; *IIa IIae*, q. 88, a. 4 ad 1.

(5) S. Thomas, *Ia*, q. 83, a. 3, a. 4 ; *IIIa*, q. 18, a. 4, c.

(6) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 6, a. 2, ad 2 ; q. 17, a. 1, ad 2.

sentiellement impliqué dans l'idée de la personne, la Révélation chrétienne ouvre sur la question des horizons nouveaux, en résolvant une difficulté que la raison peut seulement poser comme un problème?

II. — LA CRÉATION.

Les difficultés que le symbolisme oppose à la notion de la personnalité divine réapparaissent quand il s'agit de concevoir l'action divine ad extra. C'est toujours au nom du relativisme qu'on les formule : la causalité dans l'absolu impliquerait contradiction, parce qu'elle y introduirait le changement et la succession, mais, avant tout, parce qu'elle serait inconciliable avec le dogme nouveau, celui de l'évolution (1). La Création n'est qu'une manière tout humaine, et donc toute symbolique, de nous représenter « l'origine et le développement continu du monde » (2).

L'objection aurait quelque valeur si l'évolutionnisme absolu était le vrai. Mais la raison humaine, même livrée à ses seules lumières, nous contraint de l'abandonner comme contradictoire; par contre, cette même raison, logiquement conduite, nous amène, grâce au procédé analogique, à la notion du Dieu créateur (3).

A) Le raisonnement qui nous élève jusqu'à l'idée de Dieu est tout entier fondé sur la causalité; l'abstraction rationnelle nous permet de faire subir à l'idée de cause une élaboration au terme de laquelle nous savons ce qu'est la cause pure, la cause qui n'est

---

(1) Cf. KANT, *Crit. de la Raison Pure*, trad. Tissot, t. II, p. 157-160, 3e et 4e antinomie ; — H. DEHOVE, *la Critique Kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, p. 106-113. — Cf. encore H. SPENCER, *Premiers Principes*, § 12 sqq., p. 31 sqq.

(2) A. SABATIER, *Esquisse*.., p. 321 ; cf. p. 321-322.

(3) *Ia* q. 45, a. 2 ; *de Pot.*, q. 3, a. 5.

que cause (1). Il suffit de soumettre cette idée au procédé d'éminence et de négation pour la transformer maintenant en l'idée même de la création.

1) Tout changement, tout commencement d'être a une cause : telle est la loi de causalité. Mais un simple changement n'est que la production d'une forme accidentelle dans une substance déjà existante, ou d'une forme substantielle dans une matière déjà existante : attribuer à Dieu ce genre de causalité, c'est faire Dieu dépendant, tributaire d'un sujet qui reçoive son action et qui réagisse à sa manière (2) : il n'est pas la cause parfaite et universelle qu'il doit être; d'où contradiction et impossibilité du *dualisme* (3).

2) La génération n'est pas davantage un mode de causation digne de Dieu, si elle exige dans son résultat une ressemblance de nature et d'espèce, et si elle ne s'applique en toute vigueur qu'au vivant. Attribuer à Dieu cette causalité, c'est tomber dans toutes les impossibilités du *panthéisme* d'émanation ou de développement immanent (4).

B) La cause parfaite, parce qu'elle est parfaite, produit donc *tout* ce qu'elle fait (5). D'ailleurs, plus une cause est élevée en perfection, plus est vaste son champ d'action. Or il n'y en a pas de plus vaste que l'existence : l'existence relève donc de la cause première, elle est causée par elle (6).

En outre il doit y avoir analogie, proportion, entre les énergies qui élèvent un être de la puissance à l'acte : plus la puissance est éloignée de l'acte, plus

---

(1) Cf. supra, 1re partie, ch. 2.
(2) *De Pot.*, q. 3, a. 4, c.
(3) *De Pot.*, q. 3, a. 2, c. ; *Ia*, q. 45, a. 2, c. et ad 2.
(4) *Ia*, q. 27, a. 2, c.
(5) *Ia*, q. 45, a. 1, ad 2.
(6) *Ia*, q. 45, a. 5, c ; q. 65, a. 3, c.

est grand le pouvoir et l'intervention qu'elle requiert pour passer à l'acte; du non être absolu à l'être il n'y a pas de proportion; aucune puissance créée ne peut donc franchir ce passage, seule en est capable la puissance incréée de Dieu (1).

Tel est le raisonnement qui nous conduit à l'idée de création. Il nous permet encore d'affirmer que cette action de Dieu n'entraine en lui aucun changement, parce que la toute-puissance divine n'est pas un principe perfectible d'opération (2) ; qu'elle ne met en lui aucune espèce de relation réelle, mais une pure relation de raison, alors qu'au contraire cette relation réelle apparaît essentielle dans la créature (3); qu'elle exclut même toute relation temporelle : l'acte créateur n'est pas dans le temps, la volition divine est éternelle (4), seul le terme de son action commence dans le temps ou mieux *avec* le temps (5). La difficulté qu'on oppose à la création (6) n'est qu'une difficulté d'imagination : elle vient de ce que nous sommes des êtres dont la durée est successive, dont la causalité est dans le temps et rentre dans l'ensemble des phénomènes;si bien que le reproche d'anthropomorphisme se retourne contre son auteur; et c'est la méthode d'analogie qui nous permet d'y

---

(1) *De Pot.*, q. 3, a. 4, c ; *Ia*, q. 45, a. 3, ad 3 ; a. 5, ad 3 ; — Cf. S. Justin, *1re apol.*, n. 10 : P. G., t. 6, col. 340 ; Tatien, *orat. ad Graecos*, n. 5 : P. G., t. 6, col. 818 ; Théophile d'Antioche, *ad Autol.*, l. II, n. 4, sq. : P. G., t. 6, col. 1051 sqq ; — S. Irénée *adv. haereses* 2, 10, 4 ; 2, 25, 3 ; 2, 30, 9, P. G. t. 7 col. 736, 799, 822; — S. Athanase, *Ep. de decr. nic. syn.*, 11 : P. G., t. 25, col. 441.

(2) *De Pot.*, q. 7, a. 10, ad 2. — Cf. *de Pot.* q. 1, a. 1 ; *de Ver.*, q. 23, a. 1, ad 10.

(3) *De Pot.* q. 7, a. 9, c : « Relatio ad Deum est aliqua res in creatura. » — Cf. *de Pot.* q. 7, a. 10, c ; q. 3, a. 3 ; *Ia*, q. 13, a. 7, c ; q. 45, a. 3, ad 1 ; *I Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1.

(4) *De Ver.*, q. 23, a. 1, ad 9.

(5) *De Pot.*, q. 3, a. 2, c.

(6) Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, t. II, p. 157 : 3e antinomie.

échapper. Dans ce cas, la question de la création ab æterno se résout d'elle-même, si toutefois elle a quelque importance : de la part de Dieu, il n'y a pas la moindre impossibilité; de la part du monde, on n'en voit pas davantage, si la contingence demeure en soi étrangère au temps; est-ce la raison, n'est-ce pas plutôt la Révélation qui résout le problème (1) ?

Que l'idée de création demeure imparfaite, inadéquate, c'est dans l'ordre : elle partage le sort de toutes nos idées sur Dieu; est-ce à dire qu'on ne pense à rien quand on parle de création, ou qu'on ne sait pas ce que l'on dit? Ce qu'il y a d'essentiellement positif dans l'idée de cause, même épurée par l'abstraction, se retrouve intact dans l'idée de l'acte créateur: ce sont, ici encore, les limites, les restrictions, les négations que l'on a niées. L'analogie ne peut dissiper le mystère de l'essence divine; ell ne peut même pas dissiper les obscurités inhérentes à toute notion de devenir et de relation causale; elle n'en garde pas moins, dans ces limites, sa valeur de représentation.

III. — LE MIRACLE.

Le symbolisme et l'analogisme se trouvent naturellement aux prises, quand il s'agit de la « cognoscibilité » du miracle; et leur opposition prend ici une importance toute spéciale, puisqu'à la notion du miracle, de sa possibilité et de sa réalité, se trouve suspendue tout entière la question du fait de la Révélation.

A) Le reproche général que le symbolisme oppose à l'intellectualisme est toujours celui de l'anthropomorphisme. « Dieu est-il un homme? » (2); et n'est-ce pas une erreur grossière de « revenir toujours, in-

---

(1) *De Pot.*, q. 3, a. 13, ad 1 et 2 ; q. 3, a. 17, c. *Ia*, q. 46, a, 1, c.

(2) A. SABATIER, *Esquisse...*, p. 82.

vinciblement, à se représenter sous les phénomènes de la nature, non pas des lois constantes, mais une volonté pareille à la nôtre, pouvant changer, se contredire, faire des coups de force, ne fût-ce — ô naïveté — que pour mieux affirmer sa puissance » (1); c'est le premier mouvement de l'homme, et trop naturel « de vouloir son Dieu comme il se voudrait lui-même, tout libre et tout puissant » (2). Comment, du reste, l'homme pourrait-il être amené à la foi par des faits sensibles, extérieurs, matériels? « Dieu serait-il assez ignorant de la psychologie humaine que de ne pouvoir trouver en nous, pour nous en faire prendre conscience, les besoins profonds et les secrètes harmonies qui font que telle doctrine est à notre égard vivifiante et salutaire? » (3). Ce serait le triomphe de l'extrinsécisme, en même temps que de « l'anthropomorphisme naïf » (4).

Le miracle n'est donc un miracle qu'aux yeux de l'homme. Réduit à ses justes proportions, il ne peut être, d'après les symbolistes, objet de science (5) : il n'est que « l'exaucement de la prière » (6), une simple traduction du besoin qu'éprouve l'homme d'une protection « contre l'univers sans pensée et sans amour » (7), « une protestation instinctive de l'âme humaine contre la fatalité et contre le mal » (8), une manière purement humaine de concevoir

---

(1) F. Buisson, *La religion, la morale et la science*, p. 27-28.

(2) Ibid. p. 29.

(3) E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, Ann. de phil. chrét., nov. 1906, p. 185.

(4) E. Le Roy, ibid. p. 21.

(5) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 84-85 ; F. Buisson, *La religion...*, p. 28 ; E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, loc. cit., p. 166.

(6) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 87.

(7) F. Buisson, *La religion...*, p. 29.

(8) F. Buisson, op. cit., p. 210-211.

la nature; il exprime uniquement « la subordination de l'ordre matériel à l'ordre spirituel... » (1), il est avant tout un fait moral et religieux. Sans doute il est une réalité, mais « une réalité spirituelle autant et plus que matérielle, une réalité *symbolique*, une réalité significative... il est beaucoup moins argument discursif extérieur à la vérité en cause, que figure, illustration, *symbole* frappant de cette vérité » (2).

B) Une telle conception du miracle est la conséquence naturelle de la théorie, une application logique des principes de la philosophie nouvelle. Ne peut-on pas toutefois remarquer d'abord qu'il est beaucoup plus facile de détruire que de construire, et que l'on tombe aisément dans les erreurs qu'on signale aux autres? Il est permis, par exemple, de trouver simpliste le recours à la névrose quand il s'agit d'expliquer le miracle (3); mais n'est-ce point une explication aussi simple, aussi sommaire, aussi obscure, celle qu'on emprunte au subconscient, au subliminal (4), alors qu'on avoue, en même temps, que ce monde « est encore presque ignoré,... qu'il *commence* aujourd'hui à se laisser pressentir » (5)?

1) Mais si Dieu n'est pas immanent au monde et aux hommes, si la matière ne se réduit pas à l'esprit, s'il y a un intellectualisme cohérent et soutenable,

---

(1) E. LE ROY, op. cit., p. 29; cf. p. 247.

(2) E. LE ROY, op. cit., p. 186 ; cf. p. 234.

(3) E. LE ROY, op. cit., p. 31-32 : « Défions-nous des théories globales, des théories trop simples, qu'on observe surtout dans les sciences à peine commençantes. Invoquer un principe encore mal éclairci et mal débrouillé comme pour pêcher en eau trouble, utiliser le vague... c'est à la fois une tentation très naturelle et une très mauvaise méthode. »

(4) E. LE ROY, op. cit., p. 242 ; p. 245, note 2.

(5) E. LE ROY, op. cit., p. 177.

si, grâce à cet intellectualisme, la foi devient autre chose qu'une forme particulière de l'influence de l'esprit sur la matière, si, en conséquence, le miracle est autre chose qu'un concours de circonstances purement morales et religieuses, alors, il se peut que l'analogie doive réapparaître pour donner du miracle la seule explication décisive, en réduisant à ses justes limites « l'extrinsécisme » dont on lui fait un grief constant.

a) Or le miracle est avant tout un fait, un fait extérieur au même titre que tous les autres, sensible comme tous les autres, et, en ce sens, il ne viole pas plus que les autres l'autonomie de l'esprit; il n'a rien, à ce point de vue, qui le sépare des autres phénomènes. On peut soutenir que « le problème principal n'est pas celui de la constatation, mais celui du discernement » (1) ou de l'interprétation, il n'en est pas moins vrai que ce problème suppose établie d'abord la réalité du fait; et qu'on se montre aussi exigeant qu'on voudra dans l'acceptation et la critique des témoignages, qu'on y apporte une attention et une défiance plus scrupuleuses qu'à d'autres faits (2), le miracle n'en demeure pas moins un fait sensible, perceptible aux seuls sens, conforme par conséquent aux conditions normales de la connaissance, étranger, comme tel, c'est-à-dire par sa matière, à toute construction antécédente de théorie (3). Il est même sensible encore dans toutes les circonstances de sa production : le thaumaturge, le sujet du miracle, les actes et les moyens d'action ; il se passe

(1) E. Le Roy, op. cit., p. 253.

(2) Cf. J. de Tonquédec, *Le merveilleux et le miracle*, p. 252 sqq.

(3) E. Le Roy, op. cit., p. 167 : « Percevoir, observer, c'est toujours construire une théorie. » — Cf. supra, 1re partie, ch. 3.

en plein jour; toutes nos facultés sensibles peuvent y apporter chacune leur témoignage (1).

b) Parce qu'il est un fait sensible, le miracle est encore, en lui-même et par sa matière, un fait naturel, il s'opère sur des natures déjà constituées (2). Ainsi dans la fournaise, le feu gardait sa puissance, quoiqu'il ne brulât pas les trois enfants (3) ; il n'y avait rien non plus de contraire à la nature des enfants, dans ce fait qu'ils échappaient à la flamme. De même, l'eau du Jourdain demeura immobile, mais elle demeura soumise aux lois de la pesanteur, et elle se remit à couler, une fois le miracle achevé (4). Quand un mort ressuscite, la vie nouvelle reprend ses fonctions normales, sans heurt, sans violence; les yeux d'un aveugle-né miraculeusemnt guéri voient comme d'autres yeux sains; un organisme rendu miraculeusement à la santé recouvre toutes ses fonctions vitales naturelles (5). Le miracle n'est miracle que dans son mode de causation. C'est donc dans l'interprétation du fait qu'apparaît le caractère miraculeux; ce n'est qu'à partir de là qu'il échappe aux conditions des autres faits; c'est par là qu'il en diffère.

2) Le miracle, en effet, étonne parce qu'il est exceptionnel, parce qu'il contrarie les associations habituelles, les successions ordinaires suivant lesquelles les faits nous apparaissent : et cet étonnement porte, non sur le fait, mais sur ses antécédents immédiats, sur les circonstances qui l'enveloppent (6) ;

(1) Cf. A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 200-201.

(2) *De Pot.*, q. 6, a. 1, ad 9.

(3) *De Pot.*, q. 6, a. 1, ad 20.

(4) *De Pot.*, q. 6, a. 2, ad 3.

(5) Cf. A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 174-175.

(6) A. de Poulpiquet, op. cit., p. 164, note.

il éveille notre curiosité, notre recherche de la cause, précisément parce qu'il est irrégulier, en dehors de l'ordre physique, ou tout au moins en dehors de ce que nous savons de cet ordre. Sans doute, tout ce qui étonne n'est pas miraculeux, parce que l'étonnement est relatif au degré d'ignorance du témoin (1) ; mais tout miracle est étonnant. Sans doute, il s'agira ensuite de chercher et de découvrir la cause de cette irrégularité; mais c'est là un problème qui laisse intact ce caractère extrinsèque du miracle : il étonne par sa nouveauté.

Or, si le problème se résout par le recours à la causalité divine immédiate, le procédé qui nous conduit à la solution n'est qu'une application normale des règles de l'expérimentation, des méthodes de Stuart Mill concernant la coïncidence solitaire; plus précisément, comme le miracle est un fait exceptionnel, que l'on ne renouvelle pas à volonté, c'est la méthode « de résidu » qui s'applique ici. On recourt à Dieu pour expliquer le fait étonnant, parce qu'il nous faut exclure successivement, comme insuffisantes, l'action des causes physiques connues ou inconnues, celle de l'homme, celle des esprits, et qu'il ne reste plus que celle de Dieu. Faut-il, pour apporter à ce travail une rigueur logique irréprochable, être un savant, un philosophe ou un théologien de profession? ou bien peut-on se fier à la logique instinctive et spontanée, toute de bon sens, d'une foule incompétente? Notons que le concile du Vatican présente le miracle comme accommodé à l'intelligence de tous (2), et la raison en est décisive : le caractère miraculeux d'un fait n'apparaît pas dans le fait pris en lui-même, abstrait et isolé des circonstances qui

---

(1) *De Pot.*, q. 6, a. 2 ; *Ia.* q. 105, a. 7.
(2) *Conc. Vatican*, sess. III; *de fide*, cap. 3 : Denz. 1790.

font corps avec lui; il apparaît, et manifestement, dans l'accord, la fusion, la convergence, l'unité de ses circonstances antécédentes, concomitantes et postérieures : en un mot, le miracle exige, pour apparaître comme l'œuvre de Dieu, d'être considéré *synthétiquement* (1). En ce sens, il y a une loi du miracle : le miracle est précédé d'antécédents invariables, à savoir d'un concours de circonstances dont l'unique cause explicative est l'intervention directe de Dieu. Dieu est la seule cause « proportionnée » à l'effet, capable de le produire, et de posséder en elle l'analogue de ce qui apparaît en lui. C'est donc l'analogie qui nous fait encore remonter jusqu'à Dieu.

A vrai dire, elle devrait peut-être nous en empêcher, car il semble bien qu'il y ait « disproportion » entre les qualités de l'effet et celles de la cause assignée : un effet fini comme le miracle ne doit pas exiger le déploiement d'une activité infinie; ce recours à la causalité directe de Dieu dans le miracle respecte-t-il les lois de l'analogie ? Cette disproportion ne semble pas se manifester dans la nature, puisqu'on y rencontre toute une série de causes intermédiaires qui distribuent, par degrés, l'énergie de la cause première, jusqu'aux effets particuliers; pourquoi existe-t-elle en Dieu? — L'objection est fondée; mais il faut remarquer d'abord que, quelque nombreuses et hiérarchisées que soient les causes secondes, ce « saut dans l'infini » est inévitable, quand il s'agit de passer à la cause première; de plus, Dieu est une cause intelligente et libre, il sait donc proportionner à l'effet qu'il veut produire l'énergie dont il dispose, il est à lui-même un principe de détermina-

(1) A. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'Apologétique*, p. 118-121 ; — J. DE TONQUÉDEC, *Le merveilleux et le miracle*, p. 218, sqq.

tion et d'atténuation (1), il peut le moins parce qu'il peut le plus, et que la créature dont il dispose est à son égard en puissance obédientielle, c'est-à-dire dans un état de malléabilité, de passivité, qui la rend susceptible de produire, grâce à l'influence directe de Dieu, des effets supérieurs à elle-même et aux autres (2) : cette puissance obédientielle, passivité pure (3), condition de l'action divine exceptionnelle, se trouve être, par là, autre chose qu'un mot (4). Dieu reste la seule cause assignable du miracle, parce qu'il en est la seule cause suffisante, parce que les autres agents sont manifestement inférieurs, parce qu'il n'y a pas de milieu, pas de moyen terme, entre les agents créés et l'agent divin. Ce n'est là, encore une fois, qu'une application, et rigoureusement scientifique, de la méthode des résidus.

Que, malgré son incontestable objectivité, le miracle exige, pour être aperçu, reconnu, recueilli, des conditions subjectives, des dispositions intérieures, c'est le propre de toutes les vérités qui intéressent directement ou dans leurs conséquences la vie morale et religieuse (5). Aussi bien n'est-ce là qu'une preuve de plus d'une adaptation, d'une « proportion », d'une analogie à établir entre le sujet connaissant et l'objet connu. Suffirait-il donc que le miracle fût contesté, pour qu'il devînt contestable et qu'on pût l'annuler de plein droit?

Une telle notion du miracle assure la possibilité d'une intervention directe de Dieu dans une Révéla-

---

(1) *Cont. Gent.*, l. III, c. 99. — Cf. A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, p. 169-170.

(2) *De Pot.*, q. 6, a. 1, ad 18.

(3) *III Sent.*, dist. 2, q. 1, ad 1.

(4) Cf. E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*. op. cit., p. 21.

(5) J. de Tonquédec, op. cit., p. 233-238 ; Cf. E. Le Roy, op. cit., p. 183.

tion, qui, si elle se produit, est un vrai miracle, exempt de tout symbolisme. On pourra discuter la formule : « Dieu a parlé », dont se servent les Livres Saints (1), et nous verrons bientôt ce qu'il faut en croire; mais on n'aura plus le droit de repousser le fait, ou de l'interpréter comme une réalité étrangère à l'histoire, et d'ordre purement psychologique (2). Du reste, en révélant, Dieu s'adapte, se proportionne à nous, respecte les conditions inéluctables de notre autonomie relative, en un mot, tient compte des lois de l'analogie.

(1) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 16, note 2.
(2) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 307-309.

TROISIÈME PARTIE

L'ANALOGIE DANS LA CONNAISSANCE SURNATURELLE DE DIEU

CHAPITRE I

LA PROPHÉTIE

SOMMAIRE

I. — Théorie *symboliste* de la prophétie.

II. — Théorie de la prophétie fondée sur l'*analogie* : A) Réception des signes : *a*) dans les sens, *b*) dans l'imagination, *c*) dans l'intelligence du prophète. B) Jugement, ou découverte de rapports nouveaux : *a*) révélation de la chose signifiée ; *b*) réception de la lumière prophétique. — Comparaison avec l'inspiration artistique. — La seule analogie employée ici est l'analogie de proportion.

Quand nous disons que « Dieu a parlé », qu'il s'est incliné vers les hommes pour leur manifester, leur « révéler » quelque vérité, et que les hommes ont reconnu sa voix, nous n'entendons pas réduire la révélation à un phénomène exclusivement perceptible aux sens : c'est à l'âme et dans l'âme que Dieu parle; cette parole intime est parfois accompagnée de signes extérieurs, mais l'essence même du procédé révélateur consiste dans l'illumination psychologique (1). La condition nécessaire de cet enseignement est

(1) *II Petr.*, 1, 21.

donc une adaptation convenable aux exigences naturelles de la connaissance humaine : sur ce point, les symbolistes et leurs adversaires se trouvent d'accord (1); tous reconnaissent d'ailleurs que le prophète, l'homme à qui Dieu parle et qui parle ensuite aux hommes au nom de Dieu, garde l'empreinte profonde et ineffaçable de son caractère et de son milieu, jusque dans la réception et la transmission du message. Mais les divergences s'accusent dès qu'il s'agit de préciser cette adaptation, de fixer ce coefficient personnel, de définir le contenu et la valeur objective de la révélation.

I. — Pour le symbolisme, l'immanence du surnaturel dans l'humanité n'est pas seulement une méthode, elle est aussi et d'abord une doctrine. On ne se borne pas à tâcher de retrouver en nous un vide, la trace d'une rupture, dans laquelle le surnaturel viendrait comme s'insérer de lui-même, une pierre d'attente, un *x*, un surnaturel anonyme, dont la religion nous définirait ensuite le caractère propre (2). On veut aller plus loin : on ne s'arrête pas à une immanence relative, on va jusqu'à l'immanence absolue (3). Fidèle à sa théorie de l'expérience religieuse, le symbolisme prétend extraire le surnaturel de la nature même; c'est la foi qui le crée, il n'est que « l'effort éternel, et en quelque sorte l'infatigable palpitation de l'âme humaine haletante après l'infini » (4). Prendre conscience de ce divin qui est en nous, telle est la révélation. Elle n'est point d'ordre intellectuel, « ce n'est point la manifestation d'une

---

(1) Cf. A. SABATIER, *Esquisse...*, p. 398 et 268.
(2) E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 307.
(3) F. BUISSON, *La religion, la morale et la science*, p. 254.
(4) F. BUISSON, op. cit., p. 30 ; — Cf. A. SABATIER, *Esquisse...*, p. 269 ; — E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 307 ; Décret *Lamentabili*, DENZ. 2020 ; Encycl. *Pascendi*, DENZ. 2074.

vérité; c'est une émotion, une poussée du sentiment religieux qui à certains moments affleure, pour ainsi dire, des profondeurs de la subconscience, et où le voyant reconnaît une touche divine » (1); « ce n'est pas une affirmation, mais une expérience » (2).

Le privilège des prophètes a consisté dans des expériences religieuses plus intimes, plus décisives, plus révélatrices, plus concluantes que les autres (3); ces expériences ont atteint leur perfection « dans l'âme de Jésus de Nazareth » (4), et continuent de se produire et de se vérifier, en plus petit, dans l'âme des chrétiens (5). Mais ces expériences demeurent incommunicables, intraduisibles directement sous forme de données conceptuelles (6) ; les énoncés prophétiques ne sont que des jugements *symboliques*, des expressions de la réaction mentale personnelle du prophète sous l'ébranlement de l'expérience religieuse (7) ; ces expressions soutiennent et nourrissent l'émotion, elles « peuvent indiquer une impulsion plus forte, plus pure, plus profonde de l'esprit divin... (elles n'ont) aucun titre à représenter plus directement ces invisibles réalités qui ne nous sont connues que par les tâtonnements aveugles de

---

(1) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 268. — Cf. ibid., p. 268 : « Prenons l'émotion interne, de quelque façon qu'on s'en explique l'origine, comme le premier nœud vital et organique, comme le principe d'où il faut partir, pour suivre le développement de la vie religieuse entière. »

(2) G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, p. 285 ; cf. p. 280.

(3) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 100 : G. Tyrrell, *Théologisme*, Revue prat. d'Apol., 15 juillet 1907, p. 501.

(4) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 187.

(5) Ibid., p. 187-188. — Cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 309.

(6) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 384 ; cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 16.

(7) A. Sabatier, *Esquisse*, p. 268 ; G. Tyrrell, *Rights and limits of theology*, Quaterly Review, oct. 1905, p. 406 ; Cf. *Through Scylla and Charybdis*, p. 208, cité par J. Lebreton, *l'Encyclique et la théologie moderniste*, p. 30-31.

l'amour » (1). Les prophètes sont de « grands créateurs de symboles » (2) ; le Christ n'a point usé d'une autre méthode, quand il a présenté son enseignement sous la forme de paraboles (3) ; les mystiques se déclarent impuissants à traduire leurs expériences dans une langue suffisamment expressive, et se servent sans cesse de figures et de métaphores. Bref, ces symboles prophétiques, dépourvus de toute valeur de représentation objective, n'ont qu'une utilité : ils sont le moyen de susciter en nous des expériences religieuses, et de les soutenir ensuite.

II.— En face de la conception immanentiste, l'Eglise affirme le caractère irréductiblement transcendant du surnaturel. Qu'il s'agisse de la méthode ou, à plus forte raison, de la doctrine de l'immanence, elle repousse toute tentative d'absorber le surnaturel dans la nature. Le surnaturel est gratuit, strictement gratuit; il ne rencontre, dans la nature humaine, d'autre point d'insertion qu'une puissance obédientielle purement passive, négative, une simple non-répugnance, qui ne peut rien manifester, rien faire pressentir (4). Il nous vient donc du dehors : en ce sens, il viole notre autonomie, l'autonomie de l'esprit humain, mais c'est précisément parce que cette autonomie n'a pas le droit d'être *absolue;* il transgresse le principe de l'immanence, mais c'est parce que ce principe est injustifiable et faux. Dès lors, s'il n'y a pas continuité entre la nature et le surnaturel, s'il n'y a rien dans celle-là qui exige ou révèle celui-ci, la proportion fait défaut entre les deux ter-

(1) G. Tyrrell, *Rights and limits of theology*, op. cit. p. 406. — Cf. *Théologisme*, op. cit., p. 501, 502. — A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 395.

(2) A. Sabatier, *Esquisse*, p. 395.

(3) A. Sabatier, *Esquisse*, p. 399 ; cf. ibid., p. 99.

(4) Cf. E. Thamiry, *De rationibus seminalibus et immanentia*, p. 216, 220-221, 226-233, 246, 249-251.

mes; le raisonnement et l'analogie se trouvent impuissants à franchir la distance qui les sépare. Une révélation extérieure est nécessaire.

Par suite, il s'agit de savoir si cette révélation va jusqu'à violer l'immanence et l'autonomie *relative* de notre nature et de notre esprit, si elle est purement hétéronome; autrement dit, il s'agit de savoir si, dans la prophétie et pour le prophète, l'énoncé n'a qu'un sens pratique, ou s'il a aussi un sens objectif; s'il faut lui accorder une pure valeur de symbole, ou au contraire une valeur analogique.

A) La prophétie est, d'abord et avant tout, une connaissance (1). Les choses même naturellement connaissables, qui relèvent de la sagesse, de la science, de l'intelligence des langues, peuvent être objet de prophétie (2) : en tant que prophétie, une telle connaissance est supérieure à la nature, miraculeuse. Mais, non plus que les autres miracles, elle ne va contre les lois de la nature; elle les respecte, et les met à son service en leur obéissant. Pour permettre au prophète d'apercevoir, de contempler la manifestation de sa vérité, Dieu s'appuie sur notre nature, il use de ses ressources; il adapte cette manifestation, il la *proportionne* à des moyens puisés dans nos connaissances naturelles (3) ; il se sert d'un mode de perception humain; en un mot, fidèle aux lois mêmes de notre esprit, il s'adresse d'abord ou aux sens, ou à l'imagination, ou à l'intelligence du prophète (4).

a) Tantôt les éléments de la représentation sont empruntés à la perception sensible (5), c'est-à-dire

(1) S. Thomas, *IIa IIae*, q. 171, a. 1, c. : « Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione. »

(2) *IIa IIae*, q. 174, a. 1, c. ; a. 2, c. ; a. 6, c. ; q. 171, a. 3, ad 2.

(3) *De Verit.*, q. 12, a. 9, ad 1. — *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c.

(4) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c.

(5) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c.

à la sensation directe, ou à la mémoire imaginative (1) : Dieu utilise, dans ce cas, les images sensibles, présentes ou passées, obtenues par le jeu naturel de nos facultés.

b) Tantôt il agit directement sur l'imagination, et produit en elle des formes qui ne doivent rien à une perception antérieure : ce serait le cas d'un aveugle-né, qui connaîtrait les couleurs comme s'il les avait vues (2). Il faut bien observer ici que ces formes (species) sont naturelles, « proportionnées » à notre nature, correspondantes à ce que produirait le fonctionnement normal de nos facultés (3) ; de plus ces images nouvelles, formées directement sans le secours de la perception, doivent être, sous peine de rester lettre morte, mises en relation, coordonnées, dans l'esprit du prophète, avec les autres sensations, tactiles ou autres, relatives au même objet. La condition du prophète serait ainsi analogue à celle des aveugles-nés guéris qui éduquent le sens de la vue par association de perceptions ; seulement, ce travail d'éducation est opéré en lui directement et achevé par Dieu. Le plus souvent, Dieu soumet son action aux lois de l'imagination créatrice : il dispose les images sensibles dans un ordre rationnel qui les rend capables d'exprimer et d'éveiller des idées, comme on dispose les lettres dans un mot (4). Par là s'explique l'originalité relative, la différence de mentalité, qui distingue un prophète d'un autre : Dieu respecte cette mentalité, il n'use pas de procédés identiques avec un Amos et avec un Isaïe, il tient compte de leur acquis antérieur; et les prophètes,

(1) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c.

(2) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c. — Cf. *De Verit.*, q. 12, a. 7, c.

(3) *De Verit.*, q. 12, a. 7, ad 4.

(4) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c. ; cf. *De Verit.*, q. 12, a. 7, c. ; *IIa IIae*, q. 173, a. 2, ad 1.

pour s'exprimer, empruntent des comparaisons aux objets qui leur sont familiers.

c) Tout ce travail préliminaire opéré dans les sens ou l'imagination du prophète n'a qu'un but, éveiller provoquer l'activité de l'intelligence, lui procurer des concepts nouveaux plus aptes à représenter le divin révélé (1) : c'est la loi de notre esprit de passer de l'image à l'idée. Mais Dieu peut passer outre aux sens, agir directement sur l'intelligence, y produire des idées toutes nouvelles par un procédé de pure vision intellectuelle, comme il a fait pour Salomon et les apôtres (2) ; encore faut-il noter que, dans ce cas, les concepts ainsi formés entraînent après eux la production d'images correspondantes, pour les soutenir, selon les lois mêmes de la connaissance humaine (3).

Par suite, si les lois de notre nature sont scrupuleusement respectées par Dieu, pourquoi de telles idées, ainsi appuyées sur des images, ainsi organisées, seraient-elles moins capables de représenter le divin, que les idées formées naturellement? Contredisent-elles jusqu'ici la loi de l'analogie?

Il est vrai que le rapport de la représentation à l'objet représenté ne peut encore se vérifier. Une seconde opération est donc nécessaire, qui mettra le prophète en possession de la vérité.

B) La vérité est dans le jugement. Dans l'ordre de la révélation comme dans celui de la science, le véritable progrès de l'esprit consiste dans la découverte de rapports nouveaux.

Or, dans la connaissance naturelle, la découverte de ces rapports peut s'étendre indéfiniment, puisque

---

(1) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, ad 2.
(2) *IIa IIae*, q. 173, a. 2, c.
(3) *De Verit.*, q. 12, a. 12, c. et ad 2.

l'intelligence est, en puissance, semblable à tout le connaissable, et cette puissance est active (1) : c'est même ce caractère de l'esprit qui rend possible l'acquisition de la science; en ce sens, il y a proportion, *analogie,* entre le connaissant et le connu. Cette découverte de rapports nouveaux se fait grâce à un travail personnel de l'esprit, ou grâce à l'intervention d'un maître. De part et d'autre, c'est la lumière même de l'esprit qui éclaire les termes en présence, et qui fait apercevoir le rapport jusque-là inconnu; cette lumière n'est que la manifestation, l'éclat de la vérité même au regard de la raison (2), ce que Bacon appelle « ignem divinum », et S. Thomas « une ressemblance de l'éternelle lumière mise en nous par Dieu » (3). Tantôt ce rapport apparaît en vertu de la simple présentation des termes, immédiatement, dans une évidence directe ; tantôt la synthèse ne s'opère qu'en vertu d'une idée intermédiaire, d'un moyen terme, dans la conclusion d'un raisonnement.

Mais ce qui distingue d'avec le travail personnel de l'invention le travail de l'enseignement, c'est que le maître, pour faire apparaître, dans l'esprit du disciple, des rapports nouveaux entre des termes déjà connus, se sert de signes. Or le signe ne renferme pas l'idée toute faite, il en provoque seulement le réveil dans un esprit qui la possède déjà en puissance active; telle est la condition nécessaire qui rend l'enseignement possible, qui ménage la *proportion* entre le connaissant et ce qu'il s'agit de connaître. Aucun enseignement strictement extérieur n'est possible; S. Thomas signale cette préexistence de la science dans celui qui apprend; c'est même par là qu'il réfute Avicenne, pour qui la science, comme les au-

---

(1) *De Verit.,* q. 11, a. 1, c.
(2) *Ia,* q. 67, a. 1, c. — q. 106, a. 1, c.
(3) *De Verit.,* q. 11, a. 1, c.

tres formes intelligibles, serait « ab extrinseco » (1), grâce à un intellect agent unique et universel (2) secondé par le langage.

a) Si la prophétie apprend au prophète des choses qu'il ne sait pas, si elle est un enseignement, elle doit consister, elle aussi, dans la découverte de rapports nouveaux; il faut, derrière les signes présentés à l'esprit, faire apparaître leur signification, les rapporter à une chose signifiée. En un mot, il faut que le prophète, pour connaître, soit mis en possession de l'autre terme du rapport, et d'une lumière qui lui permette de saisir ce rapport.

Quel est donc cet autre terme? Quel est l'objet de la connaissance prophétique? Cette connaissance est une vision, non point la vision parfaite des bienheureux « qui voient Dieu pour ainsi dire de tout près » (3) ; c'est une vision « lointaine », médiate, qui diffère de la vision bienheureuse comme l'imparfait diffère du parfait (4) ; au moyen des formes sensibles ou intelligibles qu'il a reçues, le prophète saisit, comme dans un « miroir », un reflet, une ressemblance de la pensée éternelle, de la prescience divine; et même ce reflet se limite à l'objet de la prophétie, à ce que Dieu veut communiquer aux hommes par l'entremise du prophète (5). Ce qu'il saisit est donc pour lui comme pour nous objet de foi; sa connaissance ne diffère de la nôtre que par l'évidence de crédibilité, qui est chez lui immédiate, et chez nous

(1) *De Verit.*, q. 11, a. 1, c.

(2) *De Verit.*, q. 11, a. 1, ad 2. Cf. *Ia*, q. 117, a. 1, ad 1. — E. Thamiry, *les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*, p. 211-215.

(3) *IIa IIae*, q. 173, a. 1, c.

(4) *IIa IIae*, q. 173, a. 1, c. : « Prophetia importat cognitionem divinam ut *procul* existentem. » — Cf. *de Ver.*, q. 12, a. 7, c.

(5) *De Verit.*, q. 12, a. 6, c. ; *IIa IIae*, q. 173, a. 1, c. ; *IIa IIae*, q. 171, a. 5, c.

médiate (1) ; elle sera donc, dans son esprit comme dans le nôtre, susceptible de progrès.

b) Mais la simple présentation des termes n'entraîne pas la perception de leurs rapports. Il est nécessaire que, dans cette connaissance miraculeuse qui est supérieure, au moins dans son mode, à la connaissance naturelle, l'esprit du prophète soit doué d'une puissance particulière, d'une lumière spéciale qui le rende capable de saisir à la fois la chose signifiée derrière le signe, et son rapport avec le signe; c'est la réception et la mise en œuvre de cette lumière supérieure qui est l'élément spécifique de la prophétie (2). Elle ne transforme pas l'intelligence d'une manière essentielle, elle l'affecte seulement d'un accident nouveau, d'une puissance plus grande (3). Le prophète juge « modo humano », mais la lumière qui lui est conférée lui permet de saisir immédiatement, et avec évidence, le rapport qui unit les termes — autrement dit le sens de la prophétie (4).

Sur ce point, comme dans le reste de l'opération prophétique, l'autonomie relative de l'esprit se trouve respectée. Il y a analogie entre le progrès de

---

(1) Cf. A. SABATIER, *Esquisse...*, p. 53 : « Cette révélation intérieure sera toujours *évidente*. Le contraire impliquerait contradiction. Qui dit révélation dit voile tiré et lumière venue. » Evidence non ; *certitude* du fait de la révélation divine, oui : cf. S. THOMAS, *IIa IIae*, q. 171, a. 5, c.

(2) *IIa IIae*, q. 171, a. 2, c. : « ...ad prophetiam requiritur quoddam *lumen* intellectuale excedens lumen naturalis rationis... » — Cf. *IIa IIae*, q. 171, a. 3, ad 3 : « Formale in cognitione prophetica est *lumen divinum*. »

(3) *Ia*, q. 12, a. 13, c.

(4) S. GRÉGOIRE, *in Ezechielem prophetam*, l. 1, hom. 2 : P. L., t. 76, col. 796 : » Sicut nos corporalia, sic Prophetæ sensu spiritalia aspiciunt ; eisque et illa sunt præsentia quæ nostræ ignorantiæ absentia videntur. Unde fit ut in mente Prophetarum ita conjuncta sint exterioribus interiora, quatenus simul utraque videant... »

la connaissance purement humaine, et celui de la connaissance prophétique; mais cette analogie doit rester une analogie et ne pas faire oublier les différences.

L'idée à laquelle les symbolistes recourent volontiers pour expliquer l'inspiration prophétique est celle de l'inspiration poétique. A les en croire, l'une, comme l'autre, agit uniquement du dedans, « en harmonie avec toutes les forces et toutes les lois de l'esprit » (1). Et en effet, il y a entre les deux inspirations de réelles ressemblances. L'inspiration prophétique agit du dedans, elle présente même un certain indice personnel, une marque d'originalité relative. Mais la différence est précisément dans le caractère miraculeux de la prophétie. Chez le poète, l'esprit est essentiellement actif, il l'est même au plus haut point, il opère, sous l'influence unifiante de l'idéal, une fusion harmonieuse des images, et c'est par là qu'il est créateur. Chez le prophète, au contraire, l'esprit est passif, il subit une action, il n'a pas à se construire et à concevoir un idéal, avant de le réaliser et pour le réaliser ; il reçoit de Dieu une influence, et agit sous cette influence à la manière d'un instrument (2). C'est Dieu qui révèle le sens de la prophétie; c'est Dieu qui choisit et dispose dans l'esprit du prophète les formes les plus aptes à traduire la vérité intelligible inaccessible à l'homme; c'est Dieu qui se porte garant de leur valeur représentative (3). Dieu est semblable ici à un professeur qui, en instruisant son élève, lui évite tous les tâtonnements, toutes les incertitudes, toutes les imperfections de la recherche ; c'est lui qui choisit et dispose les moyens

(1) A. Sabatier, *Esquisse*... p. 99-100.

(2) *De Verit.*, q. 12, a. 1, c ; *IIa IIae*, q. 171, a. 2, ad 1 ; a. 2, c. ; q. 173, a. 4, c.

(3) *De Verit.*, q. 12, a. 7, ad 5 ; *Ia*, q. 12, a. 13, c ; *IIa IIae*, q. 173, a. 2, ad 3.

les plus directement et les plus efficacement instructifs; mais il a, sur le maître humain, cette infinie supériorité, de présenter un enseignement infaillible, et de n'avoir pas besoin de signes extérieurs ni de moyen terme pour éveiller l'esprit de l'élève: il l'illumine par le dedans (1). La science de Dieu devient ainsi, et en toute certitude, la science du prophète : c'est la même vérité connue à la fois par Dieu et par son prophète (2); mais, comme l'esprit humain est ici un instrument et un instrument déficient, la ressemblance de la connaissance divine et de la connaissance humaine est déficiente aussi, c'est-à-dire analogique (3). Et ce n'est pas d'analogie causale ou d'attribution qu'il peut s'agir ici, mais d'une pure analogie de proportion. Entre les sept vaches grasses et les sept vaches maigres du songe de Joseph, il y a la même proportion qu'entre sept années de fertilité et sept années de sécheresse; à la succession des diverses parties de la statue de Nabuchodonosor, correspond la succession des empires, etc... Si la révélation porte, non plus sur des futurs contingents, mais sur des mystères proprement dits, l'inévitable analogie de proportion apparaît plus nécessaire encore ; elle se transforme en une parabole. Comme les prophètes, Notre-Seigneur use des mêmes procédés multiples et variés (4); ce n'est pas seulement parce que ce langage est plus naturel, plus accessible, « plus conforme aux exigences morales de la piété » (5), c'est avant tout pour traduire « modo

---

(1) *IIa IIae,* q. 173, a. 2, c : « Homo... non potest *interius* illuminare, sicut facit Deus. »

(2) *IIa IIae,* q. 171, a. 6, c.

(3) *IIa IIae,* q. 174, a. 2, ad 3.

(4) *Hebr.* c. I, v. 1 : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. » — Cf. S. Ambroise, *Hom., lib. 4 in cap. 4 Lucæ,* post medium : P. L., t. 15, col. 1626 : « Invisibilia nobis ejus per ea quæ sunt visibilia demonstrantur. »

(5) A. Sabatier, *Esquisse...* p. 399.

humano » les choses divines, et conserver un caractère objectif et intellectuel aux propositions révélées.

Une conséquence semble naturelle : c'est que, si nous n'avons plus, pour garantir la fidélité des représentations et des expressions, aucun recours possible à la causalité, et si le don de prophétie est fait « pour le bien général » (1), à la Révélation doit s'ajouter l'inspiration, y compris l'inerrance dans le fait et les moyens de la transmission. Elle serait inutile, si la révélation était personnelle et directe : mais une telle conception du prophétisme est condamnée par l'Eglise (2).

---

(1) *I Cor.* XII, 7. — Cf. *De Verit.*, q. 12, a. 2, c.
(2) Encycl. *Pascendi*, Denz. 2094.

CHAPITRE II

INTELLIGENCE DU DOGME

SOMMAIRE

I. Théorie du *symbolisme* dogmatique : valeur intellectuelle négative, valeur pratique positive du dogme : sa variabilité et sa perfectibilité indéfinie.

II. Le dogme et la méthode d'*analogie* : Distinction à établir dans les vérités dogmatiques. — Dans les mystères : A) Valeur intellectuelle des formules : positive, grâce à l'analogie ; preuves : 1) condamnation des hérésies ; 2) utilisation du « sens commun ». — B) Développement dogmatique : grâce à l'analogie : — 1) utilisation des données de la théologie rationnelle et de « l'analogie de la foi », *a*) au moyen des systèmes ou constructions logiques ; *b*) au moyen des symboles ou images matérielles, — 2) sous le contrôle nécessaire de l'autorité infaillible, qui doit canaliser l'usage de l'analogie.

Ce que le prophète a reçu, il le transmet aux hommes. Mais la révélation évoluera différemment, et le dogme aura une valeur toute différente, s'il est l'expression d'une expérience religieuse privilégiée, ou s'il est l'acceptation d'une vérité venue du dehors. L'antagonisme du symbolisme et de l'analogisme se manifeste donc encore sur le double terrain de la valeur des formules dogmatiques, et du développement du dogme.

I. La théorie proposée par le symbolisme sur la révélation prophétique, s'applique à chaque fidèle d'une manière propre et personnelle. Le divin réside en l'homme; en prendre conscience est le but,

de la révélation, de l'expérience religieuse; cette expérience, qui atteint chez le prophète une perfection particulière, ne diffère qu'en degré chez les autres hommes, et ce qu'on appelle dogme n'est que la traduction subséquente et purement symbolique, imagée, la transposition en termes intellectuels, de ces expériences incommunicables, faites de pur sentiment. Par suite, quelque fonction pratique qu'on accorde à de tels énoncés, qu'ils soient des symboles nécessaires pour l'enseignement (1), ou des formules défensives, chargées d'être pour le noyau primitif une enveloppe protectrice, de conserver et de diriger la vie spirituelle en l'harmonisant avec la réalité surnaturelle (2), qu'ils soient des surcroyances, c'est-à-dire des manières de concevoir la mystérieuse réalité où va se perdre notre moi (3), ou enfin de simples recettes d'action (4), le trait commun de ces diverses théories, c'est la substitution d'une expérience religieuse à toute donnée dogmatique de valeur intellectuellement positive : cette traduction n'a qu'une portée humaine, elle est imparfaite, essentiellement variable et perfectible, susceptible de s'opérer dans n'importe quelle langue technique et n'importe quel système philosophique, de se développer, de se transformer, de s'augmenter au moyen d'apports extérieurs, de s'égarer et de se corriger sans cesse; elle n'est qu'une tentative vaine, toujours renouvelée et toujours impuissante, légitime et nécessaire, mais faillible et sans portée, de serrer de plus près une réalité personnelle, incommunicable, la présence du

(1) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 9, 279-280, 291, 294, 309-311, 342, surtout 391-396, et passim...

(2) G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, ch. I et XII ; *Théologisme*, Revue prat. d'Apol. 15 juillet 1907, p. 509.

(3) W. James, *Expér. relig.*, p. 428, 430 ; p. 368, note 1.

(4) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 41, 51, 78, 94-96, 102, 114, 258-259, 281-285, 314, et passim.

divin en nous (1). Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait une crise du dogme : la révolution religieuse du XVI[e] siècle, la révolution scientifique qui s'est produite dans le même temps, l'avènement de la méthode historique au XIX[e] siècle, ont clairement démontré la vanité intellectuelle des formules dogmatiques, la suprématie désormais incontestable du « vécu » sur le « connu » (2). Telle est la prétention du symbolisme.

II. Evidemment, une telle conclusion découle logiquement des principes posés : si l'immanence est absolue, si l'intellectualisme est sans valeur, si Dieu n'est ni transcendant ni personnel, s'il ne peut révéler du dehors, tout s'explique; mais, si c'est la contre-partie qui est vraie, l'analogie ne serait-elle pas, en matière de dogme, l'échappatoire possible qui nous permettrait de ne plus osciller entre l'anthropomorphisme et l'agnosticisme (3), d'accorder aux formules une valeur intellectuelle positive, de concilier les exigences de notre autonomie avec celles de la transcendance divine?

Il faut faire, dans le domaine de la Révélation dont les prophètes sont les instruments, des distinctions importantes. On n'a pas le droit, pour rendre la discussion plus facile et la victoire plus sûre, de traiter le dogme comme essentiellement mystérieux. Par sa nature, le dogme n'est pas nécessairement « une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvée ni prouvable » (intrinsèquement) (4) ; il est, avant tout, une vérité à laquelle on adhère par la foi, ou mieux : « une assertion révélée par Dieu,

(1) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 41, 51, 114, 277-278, 282, 285... — Cf. Décret *Lamentabili*, Denz. 2022, 2026 ; Encycl. *Pascendi*, Denz. 2079, 2081, 2083, 2087.

(2) A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 317-325.

(3) Cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 95.

(4) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 6.

définie par l'Eglise, proposée et imposée par son magistère infaillible à la foi des fidèles » (1). En sorte qu'on pourrait présenter les vérités révélées dans un ordre ainsi conçu : d'abord les vérités qui sont naturellement connaissables, que la raison humaine livrée à elle-même est capable de découvrir et de comprendre; puis celles que la raison ne peut découvrir, mais dont elle peut ensuite, après révélation, acquérir l'intelligence; enfin, celles qui échappent à toute espèce d'investigation rationnelle, qui sont de soi mystérieuses, que nous ne pouvons ni découvrir ni comprendre.

S'il s'agit des premières et des secondes, il n'y a pas lieu de les traiter autrement que les vérités métaphysiques : elles gardent dans leurs énoncés la même valeur positive; que le dogme vienne confirmer la doctrine de l'immortalité de l'âme, de l'existence et de la nature de Dieu, ou qu'il nous fournisse l'idée de la Création pour nous permettre de l'élaborer ensuite, on ne voit pas ce qui nous autoriserait à leur appliquer une autre mesure qu'aux vérités rationnelles.

La question se limite donc à la valeur et au développement des dogmes-mystères. Sommes-nous là en présence d'un « absolument inconnaissable » ?

A) Les dogmes nous sont présentés par le prophète sous forme de jugements, de propositions. Ils sont mystérieux, par ce fait que la raison intrinsèque qui unit les termes du jugement nous échappe, nullement en ce sens que les termes eux-mêmes ou les concepts en présence n'ont pour nous aucune signification intellectuelle positive.

Sans doute, le principe de causalité n'a plus ici de rôle à jouer : le monde surnaturel étant, par définition, supérieur à toute nature créée et aux exi-

(1) R. P. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 77.

gences de toute nature créée, ce n'est plus l'analogie d'attribution qui, dans ce domaine, peut garantir la valeur des concepts (1) ; c'est donc l'analogie de proportion, comme dans la révélation faite immédiatement au prophète ; mais cette analogie a déjà pour support la notion de Dieu telle que l'analogie d'attribution nous a permis de la faire; et c'est celle-ci qui est la garantie de celle-là : c'est parce que l'homme a pu monter jusqu'à Dieu par son esprit et ses idées, que Dieu peut ensuite se servir de ces mêmes idées pour descendre jusqu'à l'homme; la véracité divine garantit l'accord des termes. A nous de développer le contenu de ces termes, de manière à respecter à la fois l'intégrité de l'affirmation révélée et la logique de nos connaissances naturelles; en un mot, à nous de faire subir à nos idées, par la méthode d'analogie, les retouches nécessaires (2).

1) La donnée initiale du dogme nous apparaît, comme toutes les autres connaissances, sous l'aspect d'une synthèse confuse, d'une affirmation globale, dont les termes sont fournis, en même temps que leur relation, par le prophète. Cette notion originelle, quelque confuse qu'elle soit, doit-elle être traitée comme une idée négative ? Outre qu'une négation suppose une affirmation préalable, comment expliquer que, dès l'origine même de l'Eglise, alors que le travail dogmatique ne fait que commencer, l'esprit chrétien n'hésite pas à condamner l'hérésie ? S'il déclare l'hérésie contraire à la vérité, c'est donc qu'il est en pos-

---

(1) R. P. GARDEIL, op. cit., p. 137-138.

(2) S. GRÉGOIRE DE NYSSE autorise et limite à la fois soigneusement ce recours à l'analogie : nous pouvons conclure, par voie de proportion, des choses humaines aux choses divines (*ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς ἀναλογικῶς* : *Orat. catech.*, c. 2 : P. G., t. 45, col. 17.) ; mais cette conclusion requiert des corrections pour n'être pas erronée (*μὴ ἐκ τῶν κατώ φυσιολόγει τὰ ἄνω* : *Cont. Eunom.*, l. IV ; P. G., t. 45, col. 625).

session de cette vérité, qu'il peut s'y référer ; si une proposition ou un système se fait jour qui ne cadre pas avec le contenu de la donnée initiale, il faut que l'esprit chrétien, pour dire : « ce n'est pas cela », sache positivement, encore que d'une manière confuse, « ce que c'est ». Si, dans ses condamnations, l'Eglise use constamment de la méthode négative, si elle se borne à condamner l'erreur sans dresser en face d'elle l'édifice de la vérité, ce n'est pas parce qu'elle est incapable de le construire, c'est parce que cet édifice n'est pas achevé, et qu'elle veut le continuer ; dans ce travail de progrès, elle ferme de fausses routes, elle ne veut point barrer les vraies. Mais, pour faire cette distinction, ne faut-il pas un point de repère, un critère positif, le dogme lui-même connu positivement ?

2) De fait, il y a, dans le domaine religieux, un « sens commun » surnaturel, qui exerce son empire à la manière du « sens commun » naturel dans le domaine des choses.

S'il s'agit de faits, du moment que ces faits ont été constatés historiquement, ils ne sont pas moins réels ni moins objectivement connus que les faits naturels : c'est le domaine du sens commun expérimental.

S'il s'agit de pures réaffirmations, dans les termes mêmes qu'a employés le prophète inspiré, il faut, pour les bien entendre, revenir, sous la conduite de l'Eglise, soit aux données du sens commun qui ont fourni la base de leur extension, soit aux faits positifs qui ont donné lieu à ces traductions.

S'il s'agit de notions universelles et nécessaires, elles sont nécessairement les mêmes pour tous, et dès lors les affirmations de l'Eglise et les inférences qui en découlent sont irréformables (1).

Bref, la « perennis philosophia » dont Leibnitz re-

---

(1) R. P. Gardeil, op. cit., p. 97-111.

connaissait l'existence, étend son domaine jusque dans les énoncés dogmatiques et dans leur intelligence première.

Il ne faut donc point parler de la relativité des formules dogmatiques. Elles présentent un sens absolu, qui est le même pour tout le monde, parce qu'il est garanti par les données premières de la raison et par le concours du Saint-Esprit. Les dogmes ne sont nullement des « formules purement verbales, de simples mots d'ordre dont la répétition constitue une sorte de consigne inintelligible » (1) ; évidemment ils peuvent avoir et ils ont une influence sur la vie pratique, mais ils ne sont pas uniquement « une connaissance d'ordre pratique » (2). C'est une vraie connaissance d'ordre intellectuel, qui ne dépend pas directement de la pratique, qui est même donnée d'abord pour la spéculation pure ; les analogies que l'esprit humain établit, pour mieux saisir le dogme, entre les données dogmatiques et les idées rationnelles, ne sont pas seulement « les harmoniques vitales que la réalité transcendante éveille en nous » (3), elles sont la preuve et le signe de ce que nos idées du divin, même révélé, renferment à la fois de positivement représentatif et de déficient. Il n'y a pas à craindre que « la foi cesse d'être accessible à tous » et qu'elle devienne « le privilège et le monopole de certains esprits, les autres étant condamnés à ne pas savoir au juste ce qu'ils croient », ou qu'on ne soit plus « en face que de métaphores imprécisables » qui transforment la foi en mythologie ou en superstition (4). Le sens des formules est si nettement absolu, il doit s'imposer d'une manière si universelle, que l'Église invoque justement

(1) E. Le Roy, *Dogme et Crit.* p. 31. cf. ibid. p. 133. — R. P. Gardeil, op. cit., p. 116-117.
(2) E. Le Roy, op. cit., p. 95.
(3) E. Le Roy, op. cit., p. 96.
(4) E. Le Roy, op. cit., p. 133.

ce critérium comme une garantie décisive de la vérité chrétienne : « Dogmatum is sensus perpetuo est retinendus quem semel declaravit sancta mater Ecclesia » (1). Voilà pourquoi aussi le canon de Vincent de Lérins : « ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est » (2), s'il n'est pas vrai au sens négatif et exclusif, est pourtant très vrai au sens affirmatif (3).

B) Mais, précisément parce que l'analogie n'est qu'une analogie, parce que son contenu positif n'est d'abord qu'implicite, parce que la connaissance qu'elle nous procure est déficiente, très éloignée d'égaler son objet, c'est encore l'analogie qui rend possible, et dans le vrai sens, le progrès du dogme.

1) Car si Dieu nous donne par la Révélation une vue sur le divin, sa traduction en langage humain la laisse de prime abord dans une certaine indétermination. Et tout le travail du développement dogmatique, tout le passage de l'implicite à l'explicite, dans le même sens et la même direction, consiste précisément à serrer de plus en plus près l'élément positif que renferment les notions analogiques utilisées par le prophète et transmises à l'Eglise, à écarter de plus en plus tous les éléments d'indétermination dont la pensée humaine en cette matière ne peut jamais tout à fait se libérer, à fixer chaque jour davantage, par la méthode d'épuration déjà pratiquée dans la théologie rationnelle, la compréhension des concepts appliqués au divin; du moins, si la « via causalitatis » cesse d'exercer ici un rôle immédiat et direct, les deux autres, la « via negationis » et la « via eminentiæ »

---

(1) *Conc. Vatican*, sess. III, constit. *de fide*, cap. 4 : DENZ. 1800.

(2) S. VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.* 2, P. L., t. 50, col. 640.

(3) Cf. *thèses de licence*, th. 10.

y prennent une part prépondérante, grâce au concours de la raison naturelle et de ses acquisitions définitives en théodicée, grâce aussi à la comparaison continuelle d'un dogme avec les autres, à leur éclairement mutuel, à la cohésion de l'édifice dogmatique, à ce qu'on a appelé précisément l' « analogie de la foi » (1). C'est parce que la vérité révélée, tout en demeurant incompréhensible, devient dans une certaine mesure accessible à la pensée humaine par l'analogie, que le dogme peut progresser indéfiniment. Et ce progrès n'est pas une « évolution vitale », il n'est qu'un « déploiement, un développement logique » (2) ; et ce développement logique ne ressemble pas davantage à un simple progrès scientifique ou théologique, il est d'une nature spéciale, il revêt un caractère propre et irréductible (3). Comme le dogme est en même temps une vérité morale, l'action y aura une part; comme il est révélé, il ne progresse pas par des apports extérieurs; mais il trouve dans la curiosité légitime de l'esprit humain, dans le choc des hérésies, dans la morale et la liturgie, dans l'inspiration du Saint-Esprit, une sève puissante qui peu à peu transforme le grain de sénevé en un arbre puissant. Nous ne croyons pas *plus* que les premiers chrétiens, mais nous croyons *mieux :* l'objet de notre foi s'est explicité lentement.

a) De là vient aussi que la vérité dogmatique, en se développant, en se formulant, en se définissant, en précisant les concepts qu'elle met en présence et qu'elle synthétise dans un jugement, demeure toujours étrangère et supérieure à la philosophie qui lui

---

(1) Cf. *Constit. Dei Filius*, c. 4 : DENZ. 1796.

(2) Encycl. *Pascendi :* DENZ. 2089. — Cf. NEWMAN, Sermon XV, *sur la théorie du développement en matière de doctrines religieuses*, trad. SALEILLES, *Foi et Raison*, (Lethielleux), n. 33, p. 242-243.

(3) Cf. *thèses de licence*, th. 12.

prête ses formules, ne s'assujettit à aucune doctrine, ne s'inféode à aucun système (1). Précisément parce que tous les systèmes philosophiques et théologiques sont inadéquats à la réalité, à leur objet, le meilleur sera celui qui le serrera de plus près, qui explicitera le plus d'idées obscures, qui coordonnera le plus de notions révélées; mais il ne sera jamais le seul vrai, à l'exclusion des autres. Il se peut qu'à un moment donné du progrès du dogme, telle métaphysique semble la plus apte et la plus désignée pour servir de traduction; mais il se peut aussi que, dans la suite et en face de progrès nouveaux, le système admis jusque-là craque sur plus d'un point, et qu'on soit forcé de l'abandonner en le remerciant de ses services provisoires. On a donc raison de ne pas craindre que « la foi se trouve liée à des spéculations purement humaines qui sont parfois contestables, qui en tout cas appartiennent à l'ordre des vérités philosophiques, et par suite n'ont pas ni ne peuvent avoir la fixité requise pour mériter une adhésion à jamais irréformable et absolue » (2). N'est-ce point cette impuissance de la raison à épuiser l'objet révélé, qui autorise en théologie des hypothèses rivales également orthodoxes, l'existence simultanée des écoles diverses, et qui assure aux opinions et aux discussions libres un domaine extrêmement vaste? Toutefois, ce n'est pas une raison pour en conclure que l'adhésion au dogme lui-même ne peut être irréformable et absolue, car elle est d'un autre ordre; encore moins a-t-on le droit de considérer tous les systèmes, quelque imparfaits qu'ils soient, comme également imparfaits, également inadéquats : un système peut être plus ou moins vrai, mais il peut être

---

(1) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 283, 304. — Cf. S. Thomas, *Ia*, q. 1, a. 5, ad 2 ; *Prol. Sent.*, q. 1, a. 1 ; *In Trin.* 2, 3, 7. ; *Ia IIae*, q. 66, a. 5, ad 3 ; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 4 in fine.

(2) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 133.

aussi plus ou moins faux, et même tout à fait faux, pour le moins tout à fait inconciliable avec le dogme révélé. C'est cette confiance dans la valeur de la raison, dans la puissance d'expression des concepts humains et des systèmes rationnels, qui autorise et justifie la condamnation du modernisme, aussi bien que de toutes les hérésies. La plupart des hérésies ne sont-elles pas, d'ailleurs, d'origine philosophique, et ne proviennent-elles pas de l'application d'une fausse philosophie aux données de la révélation?

b) Cela n'empêche pas les mystères de rester incompréhensibles dans leur fond. L'accord des termes en présence est affirmé sans être vu, il est cru; ni la lumière de la raison, ni la lumière privilégiée du prophète n'y peuvent suffire. La raison se console en se rabattant sur les images, soutiens nécessaires et constants des idées (1); elle recourt à des comparaisons, à des métaphores, à des paraboles, à des « similitudines »; ces analogies n'ont pas valeur de preuves (2), elles ne prétendent rien éclairer, elles sont des « semblants » de preuves (3). On part de ce principe que le monde de la nature, connaissable à la raison, est probablement comme une sorte d'ébauche du monde de la foi; et l'esprit, incapable de trouver mieux, doit se contenter et se contente de « semblances déficientes » (4) ; ce ne sont que des analogies humaines, « incapables de démontrer et de faire comprendre la vérité révélée, mais utiles cependant, jusque dans leur faiblesse, puisqu'elles accordent à l'esprit au moins cette satisfaction de s'exercer sur ce qui le dépasse » (5) ; elles ont « une

(1) S. Thomas, *Prol. Sent.*, a. 5, ad 3.
(2) *De Verit.*, q. 23. a. 11, ad 8 ; *Quodl.* q. 7, a. 14, ad 4.
(3) S. Thomas, *De Trin.* q. 2, a. 1 ; q. 2, a. 3.
(4) S. Thomas, *De Trin*, q. 2, a. 3 ; q. 1, a. 4.
(5) *Cont. Gent.*, l. I, c. 8 ; cf. *de Verit.*, q. 14, a. 1.

valeur de spéculation esthétique » (1). Que ce soient des images matérielles et colorées, comme dans le symbolisme proprement dit, ou des constructions logiques comme dans les systèmes, on n'a toujours affaire qu'à des ressemblances de la vérité.

2) Mais aussi, tout ce travail de construction logique et d'imagination scientifique, parce qu'il ne porte que sur l'analogie de proportion, a besoin d'être réglé, surveillé dans sa direction comme dans sa marche; l'usage de l'analogie doit être canalisé. Et ce ne peut être que par une règle supérieure à la raison elle-même. Le principe d'une autorité dogmatique semble donc s'imposer. Cette autorité ne remplit pas seulement une fonction provisoire; elle n'est pas seulement un moyen d'expression et d'éducation, dont le chrétien peut s'affranchir quand il a grandi (2); elle est en vérité une institution définitive chargée de garder un dépôt, et de le garder identique à lui-même à travers ses développements : elle permet qu'on dise mieux et d'une manière nouvelle, elle interdit qu'on dise du nouveau; elle autorise le travail de la pensée personnelle ou collective, mais dans des limites qui respectent le contenu originel de la Révélation.

Bien plus, une telle autorité doit être indiscutable; il faut qu'elle soit infaillible, non seulement de fait, mais encore de droit. Elle doit être infaillible, non pas seulement parce qu'il s'agit de garantir le fidèle contre les écueils de la pensée et de l'action dans une traversée qu'on ne fait pas deux fois (3) et où se trouvent engagés tous nos intérêts de l'au-delà, mais aussi parce qu'elle s'exerce sur des vérités mys-

(1) P. Rousselot, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 171.

(2) A. Sabatier, *Esquisse*... p. 341-344. — Cf. encore, p. 278, 281, 286, 326-333.

(3) Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg, n. 233, p. 437.

térieuses dont le contenu dépasse la raison, parce que ses arrêts, s'ils étaient discutables et sujets à révision, ne le seraient qu'au tribunal d'une raison faillible et incompétente. Si l'infaillibilité n'existait pas, il faudrait l'inventer.

N'est-il pas vrai que toute l'économie de l'exposition dogmatique trouve dans l'analogie le nœud de sa condition?

CHAPITRE III

APPLICATION AUX PRINCIPAUX DOGMES

SOMMAIRE

I. Dogme de la Sainte Trinité. — I. Le *symbolisme* n'accorde aux énoncés dogmatiques sur la Trinité qu'une valeur de protection, une valeur pratique : leur valeur théorique est négative. — II. La méthode d'*analogie* concilie les exigences de l'esprit et celles de la foi ; elle assure au dogme une valeur intellectuelle positive. — a) Les données premières du dogme et la notion vulgaire de « personne » autorisent l'application de ce concept à la Trinité. — b) Elaboration philosophique : 1) Ressemblances et différences entre la personne humaine et la personne divine : la notion de personne divine garde un contenu positif. 2) Application à chacune des personnes : *a*) le Fils ; *b*) le Saint-Esprit. 3) Recours à des comparaisons et analogies diverses pour éviter d'absorber l'unité dans la Trinité, ou la Trinité dans l'unité.

II. l'Incarnation. — I) Pour le *symbolisme*, le Christ n'est Fils de Dieu que par la conscience plus nette qu'il a de son rapport avec Dieu et le monde. — II) L'*analogie* sauvegarde le caractère théorique positif du dogme : a) La méthode explique les termes du mystère, les concepts en présence, par des ressemblances et des différences. — b) Elle illustre l'affirmation qui unit les termes, surtout au moyen de comparaisons, d'analogies de proportion, dont elle fait elle-même la critique.

III. La Résurrection du Christ. — I. Le *symbolisme* la présente comme impensable : elle n'est pas un fait physique ni historique, elle est la traduction d'une expérience religieuse. — II. La méthode d'*analogie* a) respecte l'idée de la Résurrection comme elle a garanti l'idée du miracle ; b) autorise la conception positive du « corps glorifié. »

I. — LA TRINITÉ.

Le dogme fondamental du Christianisme, le plus mystérieux aussi, ne présente-t-il aucun contenu in-

tellectuel positif? La raison humaine, il est vrai, quand elle est assez orgueilleuse pour oser réduire l'Etre Infini aux proportions de l'être fini, en arrive fatalement, ou à ne reconnaître dans le Dieu unique qu'une seule personne avec des modalités ou des rôles différents — c'est l'hérésie de Sabellius —, ou bien à affirmer trois Dieux dans l'unité abstraite d'une même nature spécifique — c'est l'hérésie du Trithéisme —, ou enfin à nier la divinité des deux personnes qui procèdent de la première — c'est l'hérésie d'Arius (1). C'est une assimilation excessive entre la nature et la personne qui est la racine commune de ces erreurs opposées. Faut-il, en désespoir de cause, abandonner sur ce point toute prétention d'ordre intellectuel, mettre en avant les exigences de la pratique, et n'accorder aux formules qu'une portée symbolique? Ou bien, l'analogie, logiquement conduite, ne peut-elle projeter quelque lumière sur le fond mystérieux du dogme?

I. — Le symbolisme apparaît déjà dans les écrits de Maître Eckart : le dogme de la Trinité n'est pour lui qu'un symbole, ou, comme il s'exprime, un jeu. Dieu contemple sa nature en se jouant (Sein Natur anschauet spielende). Ce jeu, c'est son fils éternel, ce avec quoi il joue est la même chose que celui qui joue (das Vorspil ist dasselbe dass das ist an dem er spilt) » (2).

Avec le nominalisme, le symbolisme prend une forme plus systématique. Le nominalisme doit être forcément symboliste, s'il n'est pas trithéiste : car si l'individuel seul existe, s'il a une nature irréductible, si l'on ne peut y pratiquer des distinctions, il ne peut y avoir trois personnes en un seul Dieu; il y

(1) R. P. de Régnon, *Etudes de théol. posit. sur la Sainte Trinite*, 1re série, p. 63-64.
(2) Janet et Séailles, *Hist. de la philos.*, p. 837.

a trois êtres ou il n'y en a qu'un. Roscelin se prononçait pour le trithéisme. Le nominalisme de nos jours se rejette sur le symbolisme, et refuse de reconnaître, entre la réalité divine et les énoncés prophétiques ou révélés, un lien objectif déterminé : ces énoncés n'ont pour lui qu'une valeur d'images, de symboles, de traduction humaine. A ses yeux, « certaines des analogies auxquelles on a recours (paternité, filiation, royauté, etc...) sont aussi variables que les institutions sociales de l'humanité » (1) ; on pourra donc, indifféremment, les substituer les unes aux autres sans toucher à la réalité divine dont elles veulent être l'expression (2) ; mais si l'on s'avise d'infliger aux concepts des précisions et des soustractions, l'analogie ne laisse plus à l'idée ainsi travaillée qu'un contenu négatif ou nul (3) ; on réussit, au contraire, à tout concilier, si l'on se borne à ne don-

---

(1) G. Tyrrell, *Théologisme*, Revue prat. d'Apol., 15 juillet 1907, p. 510.

(2) G. Tyrrell, op. cit., p. 510, note 1 : « Je ne pense pas qu'on puisse contester que « maternité », par exemple, serait sous certains rapports un symbole de la divinité sans sexe aussi bon que celui de « paternité ». Quelle est cette sorte de « paternité » qui ne postule point une « maternité » correspondante ?... Et puis n'est-il pas vrai que le Saint-Esprit nous est révélé sous des symboles aussi opposés que le feu et l'eau et le vent ? »

(3) G. Tyrrell, op. cit., p. 517-518 : « Je sais bien qu'au sujet du concept de personnalité humaine naturelle, thomistes, scotistes, suaréziens, etc... sont à couteaux tirés, et qu'il est impossible d'assigner à ce concept quelque contenu fixe sur lequel ils s'accordent. Ils ne s'accordent que pour rejeter précisément la seule notion que le mot personnalité suggère à des esprits modernes, à savoir l'unité de volonté et d'intelligence... Dites à un homme instruit de notre temps... qu'il y a trois personnes en Dieu, et il pensera qu'il y a aussi trois volontés. Dites-lui qu'il n'y a qu'une volonté, et il pensera qu'il n'y a aussi qu'une personne. Pour le guérir du Trithéisme ou de l'Unitarianisme, il faudra lui expliquer qu'en théologie, personnalité n'a pas le même sens qu'ailleurs, que les théologiens ne s'accordent pas sur sa signification, mais que, quel que puisse être dans l'ordre humain le sens de ce mot, il a dans l'ordre divin une signification *beaucoup moins précise* et purement *analogique*... »

ner aux propositions qu'une « valeur de protection... une valeur imaginative, dévotionnelle et pratique... » (1). Tel est le symbolisme dogmatique appliqué à la Trinité. N'est-il pas, plutôt, intellectuellement parlant, un unitarianisme déguisé? n'est-il pas même, à ce point de vue, inférieur au modalisme de Sabellius, lequel au moins accordait encore une valeur objective à nos idées sur le divin? En un mot, n'est-il pas une suppression, théorique d'abord, et pratique ensuite, du dogme lui-même?

II. — La méthode d'analogie se propose de résoudre le problème, c'est-à-dire de respecter à la fois le fond mystérieux, irréductiblement mystérieux, du dogme révélé, et la valeur positive de ses énoncés intellectuels. Y peut-elle réussir?

Ce n'est point à l'analogie d'attribution qu'on a le droit de recourir. Si la nature n'est pas la personne, si la personne est le « principium quod », et la nature le « principium quo », la causalité efficiente reste dans l'ordre de la nature et n'atteint pas l'ordre de la personne. La « via causalitatis » nous élève jusqu'à la nature divine, mais elle demeure radicalement incapable de nous faire même entrevoir, soupçonner, l'existence de la Trinité (2).

C'est donc à l'analogie de proportion qu'il faut faire appel.

---

(1) G. TYRRELL, op. cit., p. 518-519 ; — E. LE ROY, *Dogme et Critique*, p. 268-269.

(2) S. THOMAS, *Ia*, q. 32, a. 1, c. — Cf. *Ia*, q. 39, a. 7 ; *I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4 ; *Cont. Gent.*, l. 1, c. 14 ; *de Verit.*, q. 10, a. 13 ; *de Pot.*, q. 9, a. 5 ; *Super Boeth. de Trinit.*, q. 1, a. 4 ; *ad Rom.* 1. — HURTER, *Theol. dogm. comp.* II, n. 302. — DE RÉGNON, *Etudes de théol. posit. sur la Ste Trinité*, 1re série, p. 324-326. — S. AUGUSTIN essaie bien de découvrir dans les créatures, par voie d'analogie d'attribution, des vestiges de la Trinité ; mais ces analogies sont souvent arbitraires et forcées ; elles ne peuvent se faire qu'après coup, c'est-à-dire le mystère une fois révélé ; ce n'est pas là, du reste, la partie la plus solide de l'œuvre de S. Augustin. Cf. *Dict. Théol. cath.*, fasc. 8, col. 2351-2352.

Or, si la raison et la Révélation nous affirment l'unité de Dieu, la Révélation nous apprend en outre, et en termes clairs, qu'en Dieu « ils sont trois, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». Mais « trois quoi? quid igitur tres ? » (1). C'est sur cette question que commence le travail de l'esprit humain. Il s'agit pour lui de maintenir constamment conciliables et conciliées, ou du moins de ne pas rendre inconciliables (2) les notions qu'il place sous l'Unité et la Trinité, de faire appel à des notions humaines, mais en les soumettant à l'épuration analogique par la « via eminentiæ et negationis », sans toutefois vider ces notions de leur contenu formel. A ce prix, le dogme conserve un caractère intellectuel positif.

a) De fait, les livres du Nouveau-Testament nous présentent un Christ Fils de Dieu, Verbe de Dieu, Dieu lui-même, et nettement distinct du Père; ils nous présentent un Saint-Esprit distinct du Père et du Fils, Dieu lui aussi. Le Père, le Fils, le Saint-Esprit pensent, veulent, agissent : on leur attribue des opérations propres. Cette distinction, jointe à l'exercice d'une intelligence et d'une volonté propres dans des actes propres, ne sont-ce point là les éléments qui constituent la notion vulgaire de la personne? Et n'a-t-on pas le droit de répondre à la question « trois quoi? » par le terme « trois personnes »?

Ce n'est pas là l'expression d'une pure attitude pratique. Il est trop facile, pour rester symboliste, et sous le prétexte de « renoncer à toute métaphysique », de définir la personne « ce à qui l'on peut parler et qui écoute, ce qu'on peut aimer, prier, et qui répond » (3). C'est prendre la personne, non en elle-même, mais uniquement dans ses relations avec

(1) S. Augustin, *de Trin.*, l. 7, c. 4 : P. L., t. 42, col. 940.
(2) S. Thomas, *Ia*, q. 32, a. 1, c.
(3) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 152.

autre chose. Et c'est oublier surtout que, même ainsi comprise, cette notion de personne ne diffère pas de la notion vulgaire et intellectualiste : car un être à qui on parle et qui écoute est capable de vous comprendre; si on peut l'aimer, le prier, c'est qu'il aime à son tour; s'il répond, s'il exauce, c'est qu'il le veut. La conclusion s'impose, et l'on ne voit pas où le sens commun s'écarte ici de la métaphysique, sauf de la métaphysique symboliste.

B) La tâche du philosophe consiste ensuite à distinguer, à définir, à préciser ces notions premières qui forment le trésor du sens commun, à serrer de plus en plus près la donnée dogmatique, en maintenant en présence, sans les rendre contradictoires, les deux idées d'Unité et de Trinité. Tel a été le travail de la pensée grecque aussi bien que de la pensée latine. Que l'on parte d'abord de la Trinité pour la joindre ensuite à l'idée d'Unité, ou qu'on s'arrête d'abord à l'Unité pour atteindre ensuite à la Trinité, on n'en arrive pas moins au même but : ce sont deux voies différentes, qui vont au même terme; ce sont « deux théories différentes qui expriment la même vérité, comme deux triangles symétriques sont égaux sans être superposables » (1). L'instrument de ce travail, c'est l'analogie.

1) Une observation vulgaire, le simple témoignage de la conscience, nous fait découvrir dans l'homme une nature et une personnalité qui ne sont pas réellement distinctes : tout homme qui possède la nature humaine se possède en même temps, est « sui juris », s'oppose aux autres ; la personne, c'est l'individu intelligent et libre (2). Ces éléments positifs, nous les retrouvons dans le Dieu-trine : chaque personne possède l'unique substance divine, elle se rapporte les actions de la Divinité, elle est une seule et même

(1) R. P. DE RÉGNON, op. cit., p. 252.
(2) Cf. S. THOMAS, *Ia*, q. 29, a. 4, c.

chose avec la nature divine, elle s'oppose aux autres personnes.

Mais si nous poussons l'analogie trop loin, aussitôt surgit la menace d'erreur. A chaque nature humaine correspond une personne. En Dieu, il n'y a qu'une nature, et il y a trois personnes. Est-il possible d'épurer la notion de personne, tout en lui conservant ses éléments essentiels et positifs?

L'analogie s'applique ici deux fois. En attribuant à Dieu, dans la théologie rationnelle, la personnalité considérée comme unique, l'esprit appliquait l'analogie à la notion de subsistence : il s'agit maintenant de l'étendre à celle d'une subsistence distincte. C'est ici que la « via eminentiæ » va rejoindre la « via negationis » : nous en sommes réduits — mais c'est encore une manière de connaître — à nier progressivement certaines déterminations de la personnalité humaine, et à maintenir en présence les éléments qui restent, sans voir toujours comment ils se conviennent.

Si la personne en Dieu désignait la substance, il y aurait trois dieux, ou il n'y aurait qu'une personne; de plus, si le Père se distinguait du Fils d'une manière absolue, en quelque chose d'absolu, la divinité cesserait d'être simple et trine à la fois; enfin les noms mêmes que la Révélation attribue aux personnes sont des noms relatifs. Le terme « personne » désigne donc une relation (1), et c'est le procédé de négation qui nous amène à cette conclusion : c'est parce que le terme « personne » ne peut désigner quelque chose d'absolu, qu'il signifie une « relation ». La personne divine est une relation réelle (2). Mais quelle relation? Les relations de grandeur, ou d'action, ou de situation, supposent dans les deux ter-

(1) Cf. CARD. BILLOT, *De Deo trino*, ed. 4a, q. 29, th. XI, p. 432.
(2) S. THOMAS, *Ia*, q. 28, a. 1, c.

mes une diversité de nature ou de substance; seules les relations d'origine ne supposent point une telle diversité; donc les relations en Dieu sont des relations d'origine. Tel est du reste le sens des noms attribués aux personnes divines par l'Ecriture. Or le concept de relation d'origine et le concept de nature sont deux concepts irréductibles.

Il faut aller plus loin. Une relation suppose deux termes, et se distingue de chacun d'eux; dans une relation chaque terme se rapporte à son corrélatif, et rien n'est moins substance qu'une relation. Parmi les hommes, la paternité, par exemple, est quelque chose de surajouté, un accident, qui suppose l'homme déjà constitué dans sa personnalité avant qu'il soit père. Si l'on applique à Dieu cette idée telle quelle, on supprime du même coup la simplicité de l'essence divine. Il faut qu'en Dieu toute la personnalité du Père consiste dans la paternité, que toute la personnalité du Fils consiste dans la filiation; concevez un père qui ne soit que père, un fils qui ne soit que fils, et vous avez la notion la moins inadéquate de la personne divine; une négation progressive imposée par les conditions mêmes de la nature divine amène la raison de l'homme à ne conserver que ce seul élément positif. Bref, tandis que les relations humaines ne sont que des accidents inhérents au sujet, lequel peut subsister indépendamment, en Dieu il est impossible de poser une distinction réelle entre substance et mode d'être; la relation est la substance même, la personne divine est une relation subsistante (1).

C'est là qu'aboutit sur ce point la pensée humaine: soucieuse avant tout de sauver à la fois l'unité et la Trinité, elle parvient, à force d'éliminations successives nécessaires, à mettre à la place de ce qu'elle éli-

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 4, c.

mine le concept opposé, et à rapprocher des idées dont la convenance intrinsèque lui échappe. Tout ce qu'elle peut faire en cette matière, c'est de voir qu'il n'y a pas inconvenance, impossibilité de conciliation. Vue négative, sans doute, mais négative seulement dans la fusion des termes, nullement dans le contenu de chacun d'eux (1).

Une remarque du même genre s'impose au sujet du nombre « trois » appliqué aux personnes divines. On ne peut nombrer que les êtres qui ont quelque chose de commun, et les personnes divines ne se distinguent que par ce qui les oppose. L'analogie résout la difficulté : en tant que ce nombre oppose et distingue, il a une valeur de vérité; en tant qu'il semble unir et multiplier, il ne répond qu'à une communauté introduite par la raison défaillante, « par la nécessité de parler de choses ineffables » (2). De là le soin que prend l'Eglise d'écarter le mot « triplicitas » et de ne retenir que le mot « Trinitas », exclusivement consacré à l'expression du mystère (3).

Pour arriver à ce résultat, l'esprit humain a dû se frayer lentement et prudemment sa voie à travers les erreurs toujours menaçantes; on sait quels débats, quelles longues et subtiles discussions furent soulevées dans l'Eglise latine comme dans l'Eglise grecque, et comment l'autorité infaillible dut intervenir pour « canaliser », « endiguer » l'usage du procédé analogique. C'est une illustration typique de la théorie générale du progrès dogmatique, par l'emploi discret et prudent de l'analogie.

2) Quand l'esprit humain veut aborder l'étude de chacune des trois personnes, c'est encore nécessai-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 4, ad 4.

(2) S. Augustin, *de Trin.*, l. 7, c. 4 : P. L., t. 42, col. 940 ; cf. R. P. de Régnon, op. cit., p. 102.

(3) Cf. Ps. Denys, *de divin. nomin.*, c. 13, § 3 : P. G., t. 3, col. 981. — R. P. de Régnon, op. cit., p. 103.

rement à l'analogie qu'il doit recourir, pour assurer un contenu positif à ses idées sur le divin.

Les relations divines sont des relations d'origine. Or il ne peut être question d'une origine causale. Sans doute les Pères de la primitive Eglise ont usé des mots ” αἴτιος ,, et ” αἰτιατός ,, , mais en présence des confusions hérétiques, il fut nécessaire d'abandonner le terme équivoque : la cause étant une activité efficiente qui par son action produit un effet essentiellement distinct d'elle-même, la causalité ne peut convenir aux personnes en Dieu (1). On recourt alors à l'idée de « principe », laquelle est plus générale, et par son imprécision même autorise son application analogique à la divinité; si toute cause est un principe, tout principe n'est pas une cause (2). Il faut en dire autant du terme « provenir », que l'Eglise exclut pour s'en tenir au mot « procéder », plus général, moins précis, moins incapable de traduire la divine réalité (3). Une telle méthode est un signe de faiblesse sans doute, mais c'est aussi un signe de force: elle démontre l'emprise que la raison humaine parvient à s'assurer sur le dogme, tout en respectant l'inviolabilité du mystère, par un constant recours à l'analogie. L'esprit sait qu'il ignore, mais c'est déjà savoir quelque chose; et s'il peut tracer la limite de son ignorance, c'est en vertu d'une connaissance positive.

a) Si la Révélation nomme les deux premières personnes de la Sainte Trinité Père et Fils, les deux termes sont corrélatifs. De prime abord, il y a entre ces deux personnes le même rapport qu'entre un père et un fils, un rapport d'origine par voie de génération ( ). Mais l'analogie doit régler l'usage des concepts

(1) S. Thomas, *contr. errores graec.*, c. 1.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 33, a. 1, ad 1.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 37, a. 1.

(4) S. Thomas, *Ia*, q. 27 a. 2, c. ; cf. *de Pot.*, q. 2, a. 5, ad 6,

en présence. Dans les créatures l'engendré procède « ad extra » hors du « générateur » : en Dieu la relation n'est fondée que sur l'acte lui-même, et comme les relations de Dieu « ad extra » ne sont pas réelles en lui, une relation divine réelle ne peut qu'être « ad intra » (1). L'exclusion ou la négation de la procession ad extra laisse intacte l'idée positive de la procession ad intra; la preuve en est que la pensée humaine ne s'en tient pas là. Elle use d'analogies nouvelles pour préciser encore l'idée de la génération divine. Dans les créatures, presque toujours, le terme d'une procession est différent de son principe ; mais là n'est point la raison formelle de la procession : elle est tout entière dans l'action elle-même, nullement dans la distinction des deux termes; or on trouve dans les créatures des processions ad intra où le terme n'est pas différent du principe : telle la pensée procédant de l'être pensant (2). Il suffit d'appliquer à Dieu le procédé d'éminence : plus la procession est parfaite, plus le terme est un avec le principe; plus une intelligence est parfaite, plus elle se fait *un* avec l'objet de la connaissance (3). La génération du Fils par le Père est donc une génération proprement dite, mais une génération d'ordre intellectuel (4). Et l'analogie va même plus loin encore, si l'on remarque que le résultat de l'intellection s'appelle le « concept » (5) : ce terme n'est-il pas puisé à la même source d'analogie?

La notion du « Verbe » appliquée au Fils de Dieu, n'a point d'autre origine que l'extension d'une analo-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 28, a. 4, c ; q. 27, a. 5 ; *Cont. Gent.*, l. 4, c. 26.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 27, a. 1, c. — Cf. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, 2e semaine, 4e élévation.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 27, a. 1, ad 2 ; q. 42, a. 2, ad 1.

(4) S. Thomas, *Ia*, q. 27, a. 2, c.

(5) S. Thomas, *Ia*, q. 27, a. 2, ad 2.

gie humaine à la divinité (1). De même celle de « l'image » (2).

Il est facile de voir que la raison formelle des idées ainsi transposées en Dieu demeure constamment respectée ; l'idée que nous avons du mystère est positive, au moins dans les termes. Elle l'est même tellement, que nous avons conscience de l'imperfection de cette connaissance, et que pour y suppléer nous accumulons les comparaisons et les métaphores (3) ; la chose serait-elle possible, et le choix des comparaisons serait-il si délicat, s'il ne s'agissait pas pour l'esprit de serrer de plus en plus près, d'expliciter une notion positive ?

b) La procession de l'Esprit-Saint semble plus difficile à définir, justement à cause de l'imprécision dans laquelle nous laissent les expressions révélées. La même théorie psychologique qui a fourni des analogies à la notion du Fils en fournit encore à la notion de l'Esprit-Saint (4) ; on y fait appel à l'activité de la volonté humaine, comme on avait fait appel à l'exercice de l'intelligence. La notion du « don » s'y rattache encore par les mêmes liens (5). Nous pouvons donc faire à cet égard les mêmes observations, les mêmes réserves imposées par l'analogie, et revendiquer, pour la notion dogmatique que nous nous fai-

---

(1) S. THOMAS, *Ia*, q. 34, a. 1, c.

(2) S. THOMAS, *Ia*, q. 35, a. 2, c.

(3) S. THOMAS, *Ia*, q. 42, a. 5, ad 1. — Cf. ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas* p. 164. — BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, 2e semaine, 3e élévation.

(4) Cette théorie psychologique de la Trinité, celle qui fournit du mystère l'analogie la plus fidèle, se trouve systématiquement développée surtout par S. AUGUSTIN, *de Trin.*, l. 9, n. 18, etc... : P. L., t. 42, col. 970 ; l. 15, c. 3, a medio : P. L., t. 42, col. 1060 ; *Sermo* 52, c. 7 et 8 : P. L., t. 38, col. 361-363. — S. ANSELME, *de fide Trinit.*, c. 6 et 7 : P. L., t. 158, col. 279. — S. THOMAS, *Ia*, q. 27, a. 3, c. ; q. 36, a. 1, c. ; q. 37, a. 1, c. ; q. 45, a. 7 ; *Cont. Gent.*, l. 4, ch. 26.

(5) S. THOMAS, *Ia*, q. 38, a. 1, c. ; a. 2, c.

sons de l'Esprit-Saint, un caractère intellectuel positif.

3) Que la formule du mystère soit celle des Latins, une seule nature divine subsistant en trois personnes ou qu'elle soit celle des Grecs, trois personnes avec une seule nature divine subsistant en trois personnes, tase » ou « subsistence », ou qu'on soit fixé décidément sur le sens à lui accorder, il reste que, pour la vue courte de notre esprit, les termes du jugement dogmatique, s'ils ne nous paraissent pas inconciliables, ne laissent pas voir davantage les raisons intrinsèques de leur convenance (1). Nous ne pouvons que « tenir les deux bouts de la chaîne », sans voir le point où ils se rejoignent, faute d'une analogie d'attribution. L'analogie de proportion, à laquelle nous sommes condamnés par les conditions même du mystère, n'en garde pas moins une valeur objective, intellectuelle, positive, grâce à la véracité divine et à l'infaillibilité du magistère enseignant. Nous avons même, des termes en présence, une notion tellement positive, que les comparaisons, les analogies, auxquelles recourent les Pères dans l'exposition ou la discussion, sont soumises à des retouches continuelles, tant est grande dans leur esprit la crainte d'absorber l'unité dans la Trinité, ou la Trinité dans l'unité.

S. Grégoire de Nysse, par exemple, croit bon d'user de la comparaison des trois hommes (2) : il y insiste même trop, à cause de sa philosophie d'inspiration platonicienne, qui pourrait l'exposer à considérer la nature de plusieurs hommes comme une seule nature « re et numero » ; mais il a soin d'observer que cette comparaison est imparfaite, inadéquate, que ce n'est qu'une analogie lointaine, qu'à la pous-

(1) S. Grégoire de Nysse, *Orat. catech*,. c. 3 : P. G., t. 45, col. 17.

(2) S. Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii* : P. G., t. 45, col. 125.

ser à fond, on risquerait de faire évanouir l'unité dans la Trinité (1) ; la comparaison est appréciée, limitée à sa valeur, parce que sa justesse trouve sa mesure dans une vue positive de la vérité.

En sens inverse, quand les Pères recourent à des termes de comparaison qui favorisent l'unité de la nature divine au détriment de la Trinité des personnes, ils ne négligent pas de s'en apercevoir et d'en faire la remarque. Tertullien compare le Fils de Dieu au fleuve sorti de sa source, au rayon émis par le soleil, à la tige issue de la racine (2), mais il se corrige, et S. Athanase après lui (3) ; pour traduire l'unité d'opération, S. Augustin compare les trois personnes aux trois facultés d'une même âme, la mémoire, l'intellect et la volonté (4), mais il rectifie, s'arrête à temps, ne permet point qu'on prenne cette analogie pour une véritable identité, ni même pour une rigoureuse ressemblance. Qu'est-ce qui rend possibles ces fines retouches, qu'est-ce qui autorise ces corrections délicates, sinon la claire notion des termes du mystère, la connaissance positive des notions révélées? Faut-il ne voir, dans ce long et difficile travail théologique, que le souci d'une attitude pratique à sauvegarder? ne faut-il pas y voir plutôt la constante préoccupation de ne point mettre en désaccord les données dogmatiques, dont l'esprit cherche légitimement à s'emparer?

II. — L'INCARNATION.

I. — L'idée de l'Incarnation du Fils de Dieu trouve dans le *symbolisme* une explication plus directement

---

(1) Cf. S. Jean Damascène, *de fide orthod.*, I, 8 : P. G., t. 94, col. 828-829.

(2) Tertullien, *Adv. Praxeam*, 8 : P. L., t. 2, col. 163.

(3) S. Athanase, *In exposit. fidei*, 2 : P. G., t. 25, col. 204.

(4) S. Augustin, *de Trin.*, l. IV, n. 30 : P. L., t. 42, col. 909-910.

humaine et pratique que le mystère de la Trinité. Il ne peut s'agir, d'après le symbolisme, d'une Incarnation conçue au sens réel et métaphysique du mot : N. S. n'est fils de Dieu que par la conscience plus nette qu'il a de son rapport avec Dieu et avec l'univers; c'est cette conscience que tout chrétien doit acquérir aussi : il doit retrouver en soi le Dieu immanent au monde (1). Ou, du moins, si l'interprétation symboliste ne va pas jusqu'au panthéisme agnostique, elle ne sort point de l'agnosticisme. Elle estime que, dans le dogme christologique comme dans les autres, « l'affirmation est pragmatique, la négation théorique » (2) : « Affirmer que dans le Christ Jésus il y a deux natures, l'humaine et la divine, c'est affirmer que nous devons avoir à la fois par rapport à lui, en pensée, en parole, en action, l'attitude pratique et morale que nous avons par rapport à un homme et par rapport à Dieu. Affirmer que dans le Christ Jésus il n'y a qu'une seule personne, le Verbe, c'est affirmer que nous ne devons pas diviser en deux groupes nos attitudes et nos démarches à son égard... Le reste n'est que... théorie représentative, donc matière de science libre... » (3). Et l'on ne manque pas de faire observer qu'une telle conception du dogme, en le dégageant de ses attaches avec une philosophie périmée, le rattache à l'apologétique de l'immanence, à la doctrine, ou tout au moins à la méthode de l'immanence: « Le Verbe s'est fait chair pour parler (aux hommes)... et ainsi l'extériorité n'est pas aussi totale qu'elle pourrait paraître au premier coup d'œil... » (4) ; « Le salut même de l'humanité n'a pas été opéré du dehors, mais la Rédemption s'est faite par l'Incarnation » (5).

---

(1) Cf. A. Sabatier, *Esquisse...*, p. 183-187, p. 191.
(2) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 314.
(3) E. Le Roy, op. cit., p. 267. — Cf., p. 314.
(4) E. Le Roy, op. cit., p. 308.
(5) E. Le Roy, op. cit., p. 383.

II. — Tout cela est vrai, si les principes mêmes du symbolisme sont vrais. Mais s'ils sont faux, si une métaphysique intellectualiste nous autorise à faire connaissance — et une connaissance objective — avec la nature de l'homme et la nature de Dieu, avec la personnalité divine et même avec les personnes divines, ces termes ainsi connus ne peuvent-ils pas être transportés dans un énoncé théorique du dogme de l'Incarnation, et frayer la voie à une interprétation analogique, à une notion intellectuelle et positive du mystère?

A) Le mystère de l'Incarnation a pour objet propre l'existence d'une seule personne, la personne divine, en deux natures. Si nous partons de l'homme, de la nature humaine, de la connaissance que nous en avons, nous constatons qu'à toute nature humaine correspond une personnalité (1). Toute nature humaine concrète est une personne, par le fait de son existence actuelle : il n'y a entre elle et la personnalité qu'une distinction de raison.

1) L'élément commun ou de ressemblance, qui fournit à notre idée du mystère de l'union hypostatique une base positive, est donc celui-ci : la nature humaine, en Notre-Seigneur, comme en chacun de nous, est assumée, possédée par une personne; sans doute cette personne n'est pas une personne humaine comme chez les autres hommes, mais c'est pourtant une personne.

2) C'est autour de cette idée centrale, très affirmative et très positive, que va travailler la pensée théologique, par un procédé d'éminence et de négation progressive qui lui permet de rester en perpétuel contact avec à la fois la donnée dogmatique et les exigences de l'esprit; il s'agit de résoudre ce problème :

(1) S. Thomas, *III Sent.*, dist., 6, q. 1, a. 2, ad 5.

comment une nature humaine complète peut-elle être assumée par une personne divine? comment peut-elle rester inconfuse et complète en soi?

Pour résoudre la question, il devient nécessaire de soumettre la notion de personne à un nouveau travail de critique et de précision. Car la réponse dépend d'une autre question : quel est, dans l'homme, le rapport de sa personnalité à sa nature? quel est l'élément constitutif de la personnalité? La philosophie, livrée à ses seules lumières, aurait grand' peine à le définir, car la nature et la personne se trouvent en liaison constante et intime; mais sous la pression des exigences dogmatiques, elle peut, grâce à l'analogie, aboutir à de nouveaux résultats. La solution la plus acceptable est évidemment celle qui reste avec le dogme en plus étroit contact.

a) Admettre, avec Duns Scot, que la personnalité humaine n'est que la substance individuelle considérée comme non-assumée par une autre personne, c'est exposer l'union hypostatique à n'être qu'une union accidentelle ou qu'une union purement morale, la nature se suffisant ainsi à elle-même, faute d'une exigence à l'égard d'un principe déterminant. Admettre, avec Cajetan et Suarez, cette exigence, et reconnaître que l'humanité individuelle du Christ a été privée de l'élément constitutif de la personnalité, c'est un progrès; mais faire de la personnalité un mode substantiel, qui soit un intermédiaire entre la substance et l'existence, ou qui soit une détermination nouvelle de la substance déjà existante, n'est-ce pas l'exposer à se réduire au rôle de simple accident, en considérant l'humanité du Christ comme douée déjà d'une personnalité? (1). Il faut en venir à mettre la personnalité dans l'*existence* de la substance rationnelle, à la traiter comme la dernière actuation de la

(1) Cf. BILLOT, *De Verbo Incarn.*, th. VII, p. 90-91.

substance (1), en sorte que la nature humaine individuelle du Christ a été privée de sa propre existence, a été déterminée par l'existence du Verbe, n'a jamais existé que de l'existence du Verbe (2) ; le Christ est un seul et même sujet, Dieu et homme tout ensemble. Par ce raisonnement, l'élément positif du concept rationnel demeure intact et peut s'appliquer tel quel au dogme. Saint Thomas fait remarquer à bon droit que la définition de la personne formulée par Boèce contient comme un élément essentiel le terme « individu » : par ce terme est exclue de la personne l'idée qu'elle puisse être assumée, possédée par une autre. Il n'en est pas de même pour une « nature » : comme elle n'est point par elle-même « individuée », nous ne voyons aucune contradiction à reconnaître qu'elle puisse le devenir, par son union avec une personnalité supérieure qui la concrétise en la posant dans l'existence, et nous ne sortons pas, au cours de ce raisonnement, de l'ordre de la pensée pure et positive. Or telle est la condition du Christ : en lui, la nature humaine n'est pas une personne, elle est possédée par une personne plus digne, celle du Verbe divin (3).

b) En outre,nous entendons par « personne » un individu raisonnable et libre, distinct des autres, complet en soi, qui n'a rien d'universel, qui n'est point la partie d'un tout, qui ne joue point le rôle de partie, qui n'est point réellement commun à plusieurs êtres (4). Mais notre idée de la personne ne renferme pas l'impossibilité de se communiquer à une

(1) S. Thomas, *IIIa*, q. 19, a. 1, ad 4 ; *Quodlib.* IX; a. 3, ad 2 ; *De Pot.,* q. 9, a. 4.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 2 ; q. 76, a. 1, ad 5. — Cf. Billot, op. cit., p. 91 sqq.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 29, a. 1. ad 2. — Cf. *IIIa*, q. 4, a. 2, ad 3 ; q. 2, a. 3, ad 2 ; *in Rom.*, 1, lect. 3.

(4) S. Thomas, *IIIa*, q. 2, a. 2, ad 3 ; *de Pot.,* q. 9, a. 2... Hurter, *Theol. dogm. comp.* II, n. 506*, note 1.

nature inférieure : la personne peut, tout en restant une personne, se communiquer à une nature apte à la recevoir (1). Donc une personne divine peut assumer la nature humaine. Et telle est la condition du Christ, tel est le contenu de la donnée dogmatique sur ce point.

c) Il reste vrai que la nature ne peut exister à part, sans être personnifiée, et qu'en ce sens la condition de la nature humaine dans le Christ est respectée; que si, par impossible, la nature humaine dans le Christ se séparait de la personne divine, elle serait aussitôt possédée par une personne humaine qui lui garantirait à la fois son existence et son intégralité (2). Dans le Christ, la personne divine rend à la nature divine comme à la nature humaine ce double service (3).

La méthode analogique appliquée aux concepts de la nature et de la personne respecte, on le voit, leur contenu formel, et leur assure un caractère nettement positif, au sein des négations dont ils sont l'objet.

B) Quand l'esprit humain s'essaie à creuser l'accord des termes ainsi élaborés et fondus dans l'affirmation dogmatique, il lui devient possible de dépasser de beaucoup la signification exclusivement pratique à laquelle le symbolisme voudrait le réduire, et de donner à cette affirmation une véritable valeur de pensée.

1) La preuve, c'est que l'Eglise précise le mode d'union qui rattache les deux natures dans le Christ: elle dit que cette union personnelle, hypostatique, est aussi « inconfuse, distincte »; la preuve encore, c'est qu'elle repousse avec décision toutes les conceptions

(1) S. Thomas, *III Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 1, ad 2.
(2) S. Thomas, *III Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 3, ad 3.
(3) S. Thomas, *III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 3.

qui ne sauvegardent pas ces caractères; sur ce point comme dans le reste, la négation présuppose une affirmation corrélative.

2° En outre, la pensée chrétienne recourt constamment à des comparaisons, à des analogues de proportion, qu'elle choisit avec soin, dont elle mesure et précise la valeur, qu'elle critique et corrige sans cesse : ce choix, cette précision, ces corrections, tout cela n'implique-t-il pas, de toute nécessité, une idée positive du dogme qui éclaire et dirige le travail? C'est ainsi qu'on utilise la comparaison du fer rougi au feu (1), du charbon ardent, du lis odorant, de la laine teinte (2); que la nature humaine dans le Christ est comparée à un voile, à un vêtement (3).

Mais, par dessus tout, c'est l'union de l'âme et du corps qui apparaît comme le terme de comparaison le moins imparfait, le plus capable de soutenir l'idée dogmatique (4) : de même que le corps humain s'unit à l'âme et reçoit d'elle toute sa perfection, de même le Verbe élève la nature humaine à la plus grande perfection; de même que le corps et l'âme ne font

---

(1) S. Cyrille d'Alex., *adv. Nestor.*, praef., l. 2 : P. G., t. 76, col. 61 ; — *Dial. quod unus sit Christus* : P. G., t. 75, col. 1359. — S. Jean Damascène, *contra Jacobitas*, 52 : P. G., t. 94, col. 1461.

(2) Cf. Scheeben, *Mysterien*, § 217, 223, n. 406 sqq.

(3) Cf. S. Athanase, *or. 2 contra Arianos*, n. 7 : P. G., t. 26, col. 161 ; S. Augustin, *Enarr. in Psalm.* 130, n. 10 : P. L., t. 37, col. 1711 ; *serm. 213*, n. 3 : P. L., t. 38, col. 1062. — S. Thomas, *cont. Gent.*, l. IV, c. 37, corrige la comparaison.

(4) Symbole *Quicumque* : Denz. 40 ; — S. Augustin, *ep. 167*, 3, 11 ; P. L., t. 33, col. 520 ; *ep. 140*, 4, 12 : P. L., t. 33, col. 543 ; *ep. 169*, 2, 8 : P. L., t. 33, col. 746 ; *serm. 371*, 3 : P. L., t. 39, col. 1660 ; S. Cyrille d'Alex. *Quod unus sit Christus*, P. G., t. 75, col. 1292 ; *Ep. 17 ad Nestor.* : P. G., t. 77, col. 116; S. Jean Damascène, *contra Jacobitas*, 52 : P. G., t. 94, col. 1461 ; — Cf. Leibniz, *Théodicée, Discours de la conformité de la foi et de la raison*, édit. Erdmann, p. 494 : « Quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connaissance *analogique* telle que la comparaison de l'union de l'âme avec le corps est capable de nous donner. »

qu'une personne, de même en N.-S. la nature humaine et la nature divine; de même que les deux substances dans l'homme ne se confondent pas, de même en N.-S. les deux natures; de même que le corps et l'âme en s'unissant forment l'homme, de même l'homme et Dieu s'unissent pour former le Christ.

Les hérétiques abusent de la comparaison, ils la traitent comme adéquate ou comme nulle; ils oublient ou feignent d'oublier qu'elle est une analogie, ils s'exposent ainsi à sacrifier la dualité des natures à l'unité de la personne, ou l'unité de la personne à la dualité des natures. S'ils sont ariens ou apollinaristes, ils prêtent au Verbe dans le Christ le rôle de l'âme, ou au moins de l'âme raisonnable, s'unissant à un corps humain pour former la personne du Christ; s'ils sont nestoriens, ils attribuent à chaque nature une personnalité distincte, et font habiter la nature divine dans la nature humaine comme dans un temple; s'ils suivent Eutychès, ils vont à l'autre extrême: de même que le corps et l'âme ne font qu'une nature humaine, les deux natures du Christ ne font qu'une seule nature dans l'unité de la personne.

Aussi tout le travail dogmatique a pour objet de ramener la comparaison à ses vraies limites, de faire la part des ressemblances et des différences. L'âme et le corps sont ordonnés l'un à l'autre par nature : il n'en est rien pour les deux natures du Verbe (1) ; l'âme et le corps sont les parties d'une nature composée : la dignité du Verbe s'oppose à ce que le Verbe joue dans l'Homme-Dieu le rôle de partie; l'homme n'est ni ne peut être appelé une âme ou un corps : le Christ, lui, est Dieu, est homme, est homme-Dieu; l'âme n'a pas hors du corps son principe d'opération: le Verbe, existant dans son humanité, accomplit pourtant ses opérations au Ciel; enfin, l'âme souffre

---

(1) S. THOMAS, *IIIa*, q. 2, a. 1.

avec le corps : dans le Christ, la nature divine ne souffre pas.

Si l'intellectualisme est le vrai, l'utilité pratique du dogme de l'Incarnation n'est-elle pas doublée, précédée, garantie, par la valeur positive de son énoncé théorique (1) ?

III. — LA RÉSURRECTION DU CHRIST.

I. — La critique *symboliste* s'est attardée sur la question du Christ ressuscité, parce que la Résurrection lui apparaît à bon droit comme primordiale dans le domaine de nos raisons de croire. Mais elle y apporte, cela va sans dire, les mêmes préjugés et les mêmes préoccupations.

La Résurrection du Christ est un miracle comme les résurrections d'autres morts : elle tombe, comme telle, sous les objections générales avec lesquelles la notion du miracle s'est trouvée aux prises. Mais elle se complique d'une difficulté nouvelle : le corps du Christ ressuscité revêt une condition toute différente de son premier état, en sorte que, sur le terrain de la pensée commune, en dehors des objections d'ordre historique ou d'ordre exégétique qu'on affirme insolubles, « la résurrection est indéfinissable, impensable » (2) ; « ce n'est pas la même notion de vie qui convient avant la mise en croix et après la sortie du tombeau » ; le mot *vie* est « pris d'abord dans le sens propre, puis dans un sens figuré ou métaphorique... la réalité se cache sous la métaphore, et celle-ci n'exprime point celle-là dans ses déterminations extrinsèques. En somme il y aurait lieu d'appliquer ici les conclusions exposées plus haut touchant la méthode analogique » (3). Car la notion du corps « glorifié »,

(1) Décret *Lamentabili*, Denz. 2027-2032, 2035.
(2) E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 161. — Cf. p. 160.
(3) E. Le Roy, op. cit., p. 163.

de ce « corps spirituel » dont parle S. Paul, de ce corps « caché à nos sens » dont parle le catéchisme, est on ne peut plus obscure. Quand il s'agit du Christ glorieux, les termes de vie corporelle, de fonctions organiques, de centre de perception et d'initiative, d'espace et de temps, « ne peuvent plus être pris que dans un sens analogique » (1). Si avant comme après la résurrection « on emploie toujours le mot *corps*, ce ne peut être, semble-t-il, que dans un sens analogique, entendu comme il a été dit à propos des attributs divins » (2), c'est-à-dire dans un sens symboliste.

Aussi la résurrection ne peut-elle être un fait physique : « la résurrection, fait physique, serait à la fois inintelligible et inconstatable » (3) ; et sa constatation demeure impossible, d'autant plus qu'un fait est toujours précédé d'une théorie : « ce que saisit directement l'histoire au sujet de la résurrection, c'est la foi qui affirme, ce sont les théories qui interprètent... Les théories sont nées de la foi... » (4), « La résurrection appartient à l'ordre surnaturel » (5) ; « sa réalité, appartenant désormais à l'ordre religieux surnaturel, exige pour être perçue, des conditions elles aussi surnaturelles » (6). Bref, « le Christ ressuscité... n'est pas objet d'expérience, ou plutôt il n'est objet que pour l'expérience religieuse » (7) ; le fait dépasse l'histoire, sa traduction en termes d'histoire ne peut être que symbolique (8).

II. — Cette conception est l'aboutissant d'une lon-

---

(1) E. Le Roy, *Dogme et Crit*., p. 163-164.
(2) E. Le Roy, op. cit., p. 168.
(3) E. Le Roy, op. cit., p. 173.
(4) E. Le Roy, op. cit., p. 192.
(5) E. Le Roy, op. cit., p. 179.
(6) E. Le Roy, op. cit., p. 165.
(7) E. Le Roy, op. cit., p. 218.
(8) Cf. E. Le Roy, op. cit., p. 169, 171, 182, 202, 208, 213, 232-234, 248-249, etc...

gue série de critiques que nous avons tâché de poursuivre et de réduire pas à pas; elle est en fonction d'une théorie de la matière qui prétend s'appuyer sur la « critique du réalisme ontologique » et sur la « critique de la perception et de la science » (1).

Mais si ces critiques sont mal fondées, si les postulats invoqués sont eux-mêmes critiquables, c'est-à-dire s'il n'est pas vrai que « la réalité de la matière ne se trouve que dans l'esprit, ne se peut concevoir et définir qu'en fonction de l'esprit » (2), si un corps est « autre chose que le concours, l'intersection, la convergence des conditions qui le déterminent » (3), autre chose qu' « un système de relations » qui s'entrecroisent (4), si le matérialisme naïf a raison de ne voir « de réalité véritable, de réalité complète, que dans la réalité physique » (5), si « la théorie que proposent les théologiens de l'Ecole » ne s'inspire pas « d'une métaphysique périmée, d'une conception de la matière et de la vie justement tombée en désuétude » (6), en résumé, si la substance et la matière existent au sens ordinaire du mot, si le miracle est un fait physique qu'il est possible d'observer et de constater, que la science peut identifier (7), alors il se peut aussi que le miracle de la Résurrection soit du même coup soustrait au symbolisme, admis, sans autre formalité, dans la théorie générale de l'analogie, exprimé dans des termes qui gardent une valeur théorique objective.

A) Ressusciter, suivant l'idée commune, c'est revivre « in carne propria », avec le même corps qu'a-

---

(1) E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 236, note 3.
(2) E. Le Roy, op. cit., p. 169 ; cf. p. 161.
(3) E. Le Roy, op. cit., p. 167 ; cf. p. 165-166, p. 237, 238-239.
(4) E. Le Roy, op. cit., p. 166.
(5) E. Le Roy, op. cit., p. 169.
(6) E. Le Roy, op. cit., p. 172.
(7) E. Le Roy, op. cit., p. 249.

vant la mort; c'est se retrouver vivant avec la même âme et le même corps. Telle est la condition de tous les ressuscités, de tous les privilégiés qui, au temps de Notre-Seigneur, avant lui, et depuis, sont revenus miraculeusement à la vie. L'âme étant une substance, dont les éléments constitutifs persistent sous les changements divers, rien n'empêche de considérer comme possible, et dans certains cas, de vérifier comme réelle, une résurrection; il faut que le corps ressuscité soit un vrai corps, un corps réel, qu'il soit le même qu'avant la mort, et maintenu dans son intégrité première; sinon, ce ne serait plus une résurrection parfaite (1). Or cette identité du Christ fut reconnue pendant quarante jours, par un grand nombre de témoins, dans les circonstances les plus variées, qui ne laissent place ni à l'illusion ni à l'hallucination (2). Les difficultés qu'on oppose sur ce point sont celles qu'on oppose à tout miracle en général, à une résurrection en particulier; elles n'ont point une gravité ni une force singulières, quand elles portent sur la résurrection du Christ. Les conditions extérieures et vérifiables de ce miracle sont les conditions mêmes de tout miracle. La valeur de l'analogie ne s'y trouve nullement infirmée; il ne s'agit point, dans ce cas, non plus que dans les autres, d'imagination, mais de raison (3) et de concepts objectifs.

B) Il est vrai que le corps du Christ ressuscité se présente avec des aspects nouveaux, dans des condi-

---

(1) S. THOMAS, *IIIa*, q. 54, a. 2, c. ; cf. q. 54, a. 1, c. — Cf. E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 163-164 ; — *Symbolum fidei*, de S. Léon IX : DENZ. 344 ; *prof. de foi des Vaudois*, DENZ. 422 ; *Conc. de Latran*, cap. 1, *de fide* : DENZ. 429 ; — prof. de foi de *Michel Paléologue*, DENZ. 462.

(2) Cf. E. MANGENOT, *La résurrection de J.-C.*, Revue prat. d'Apol., tome IX, 15 octobre 1909, p. 112-124.

(3) Cf. E. LE ROY, *Dogme et Crit.*, p. 162, note 1 ; p. 169, 171, 172...

tions nouvelles, dans un état qui ne semble pas de prime abord identique à l'état premier, qui risque de compromettre son intégrité, son identité substantielle. A-t-on le droit de maintenir que le passage s'est fait du même au même?

C'est encore l'analogie,par la voie d'éminence et de négation, qui introduit la solution. Qu'exige en effet l'identité substantielle d'un corps? Qu'il soit marqué de la même quantité, que ses parties essentielles soient les mêmes au point de vue du nombre, qu'il se compose des mêmes chairs et des mêmes os, qu'il soit, par toutes ces conditions, soumis à l'expérience sensible, surtout celle du toucher (1).

S'il se trouve que les conditions essentielles de la matière sont respectées, il n'est pas contradictoire aux yeux de la raison que ses conditions accidentelles puissent être modifiées, transformées en mieux, que le corps puisse participer aux qualités nouvelles de l'âme admise à la gloire céleste (2), qu'il devienne un sujet docile, un fidèle instrument de l'âme. Tel est le sens du mot « corps spirituel » employé par S. Paul : il veut dire « subjectum spiritui » (3).

S. Thomas observe avec raison que nous ignorons les différences essentielles des choses, et que cette ignorance nous condamne à user parfois, à leur place, des différences accidentelles, pour signifier ces différences essentielles dont elles dérivent; c'est là même, nous l'avons vu, une des applications les plus fréquentes de l'analogie; mais cette ignorance autorise aussi, par le fait, toujours en vertu de l'analogie, le procédé inverse, celui qui consiste à revenir à l'essentiel proprement dit, quand une aide extérieure nous permet de le découvrir.

---

(1) Cf. S. Luc, *Evang.*, c. 24, v. 39. — Cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 166, note 1. — S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 4, c. 84.

(2) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 4, c. 84.

(3) S. Thomas, *IIIa*, q. 54, a. 1, ad 2. — *Cont. Gent.*, l. 4, c. 86.

Quand donc nous définissons l'homme par la mortalité, nous n'entendons pas que la mortalité appartient à l'essence de l'homme, nous voulons dire seulement que ce qui est cause de la mortalité, ce qui rend l'homme passible et corruptible, à savoir la composition de sa nature faite d'éléments ici-bas contraires, est essentiel à l'homme; mais quand le désaccord cesse, quand l'opposition disparaît, quand l'âme domine décidément le corps (1), comme il arrive dans la résurrection glorieuse, l'homme cesse du même coup d'être mortel; en vertu de la parfaite subordination du corps à l'âme, rien ne peut plus altérer ni détruire cet empire ; le corps ne peut plus entraîner l'âme dans le cercle de ses limites, ni rien subir de ce qui est contraire à la perfection humaine: il est impassible.

C'est encore en vertu de cette parfaite sujétion du corps à l'âme, et parce que l'âme transmet au corps sa suprême perfection, que le corps glorieux se trouve doué de subtilité, c'est-à-dire de la propriété de pénétrer les autres corps, sans que ni lui ni les autres n'en souffrent le moindre dommage. Cette qualité ne supprime ni la dimension ni l'extension du corps glorieux, elle ne lui permet pas d'occuper avec un autre corps la même partie de l'espace (2) ; si le Christ a pu apparaître aux disciples, en entrant chez eux à portes fermées, c'est par un miracle nouveau (3), indépendant de la nature du corps glorifié; le corps subtil n'en reste pas moins, par sa nature, palpable et résistant au toucher.

L'âme n'est pas seulement la forme du corps, elle est le principe de son mouvement. Si le corps lui devient parfaitement soumis, il doit exécuter aussitôt les mouvements et les actes de l'âme, se déplacer au

(1) S. Thomas, *Supplem.*, q. 82, a. 1, c. et ad 1.
(2) S. Thomas, *Suppl.*, q. 83, a. 1 et 2, c.
(3) S. Thomas, *Suppl.*, q. 83, a. 2, ad 1 ; a. 3, c.

gré de l'âme avec une facilité, une rapidité qui ressemblent à celles de la pensée (1); c'est l'agilité dont jouissait le corps du Christ.

Enfin la gloire de l'âme rejaillit sur le corps pour le rendre éclatant, pour lui faire manifester par son éclat la splendeur de l'âme (2).

Toutes ces qualités nouvelles des corps glorifiés ne nous sont évidemment connues que par le témoignage de la Révélation; mais la méthode d'éminence nous permet, sans compromettre le contenu positif de nos idées des corps, de supprimer successivement, par la pensée, les imperfections ou les obstacles qui s'opposent au souverain empire de l'âme sur le corps. L'idée que nous avons du corps glorieux reste entachée, fatalement, d'une certaine imprécision : ce n'est pas une raison pour conclure qu'on ne peut le définir ni même le penser. Sur ce point comme sur les autres, l'analogie garde ses droits (3).

C'est elle enfin qui nous permet de ne pas accorder au dogme de la Résurrection du Christ l'importance et l'interprétation que revendique la philosophie de l'immanence. Sans doute l'humanité forme un corps dont le Christ est la tête; le Christ est, par sa propre résurrection, la cause efficiente et la cause exemplaire de la nôtre (4). Mais ce corps n'est pas un tout dont les membres n'ont point d'existence distincte : il n'y a pas identité intrinsèque entre le Christ et nous, et la personnalité distincte de chaque individu reste sauve (5). L'unité qui relie entre eux le Christ et les hommes est une unité morale,et non pas physique: le Christ est le « chef moral » de tout le corps chré-

---

(1) S. Thomas, *Suppl.* q. 84, a. 1, c.

(2) S. Thomas, *Suppl.*, q. 85, a. 1, c.

(3) Décret *Lamentabili*, Denz. 2036, 2037.

(4) Cf. S. Thomas, *IIIa*, q. 54, a. 2, c. ; q. 56, a. 1, a. 2 ; q. 59, a. 2, c ; q. 62, a. 5, ad 1 ; *Suppl.* q. 76, a. 1.

(5) Cf. E. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 170.

tien, comme Adam le fut pour la faute originelle. En un mot, s'il y a, entre l'organisme vivant et l'Eglise, des ressemblances réelles utilisées pour l'intelligence du dogme, l'analogie limite ces ressemblances, rappelle les différences, assure ainsi la valeur objective de nos idées dogmatiques.

CHAPITRE IV

APPLICATION AUX PRINCIPAUX DOGMES (Suite)

SOMMAIRE

I. Les anges. — a) Leur existence. — b) Leur nature : emploi de l'analogie 1) dans la détermination du principe d'individuation ; — 2) dans l'application des notions d'espace et de temps ; — 3) dans la psychologie angélique *a*) de l'esprit, *b*) de la volonté, *c*) de l'amour ; — 4) dans l'idée de leur action réciproque ; — 5) dans l'étude de la hiérarchie.

II. La vie surnaturelle. — A l'encontre du symbolisme agnostique et immanentiste, l'analogie procure des idées positives sur la nature a) de la *fin* surnaturelle : il ne faut pas partir de l'homme (nature pure ou nature donnée), mais de Dieu ; b) des moyens surnaturels : 1) grâce sanctifiante ; 2) grâce actuelle ; 3) lumière de gloire ; c) des sacrements.

I. — LES ANGES.

a) C'est par la Révélation que nous savons l'existence des Anges (1). Mais un raisonnement fondé sur l'analogie nous permet de concevoir leur possibilité, de soupçonner leur existence, surtout quand ce travail de la pensée n'est qu'un retour en arrière, c'est-à-dire quand nous savons déjà, par ailleurs, que les Anges existent. L'observation du monde, en effet, nous découvre une véritable hiérarchie des formes et des êtres; que l'évolution soit — pour employer un terme technique — « statique » ou qu'elle soit « dynamique », que les êtres soient disposés comme les degrés d'une échelle, ou qu'il y ait entre eux passage

(1) Denz. 428, 1783. — Cf. 461, 706, 994, 1802, 1804 sq.

lent et continu du moins au plus, il reste vrai que « la nature ne fait pas de sauts ». Dans les limites mêmes d'une science particulière, le savant se croit autorisé, en vertu de ce principe, à combler les vides de son observation par des hypothèses, et ses hypothèses se trouvent ensuite vérifiées (1). S. Thomas utilise le même procédé, recourt à l'analogie, pour démontrer la possibilité de formes pures, d'esprits sans matière, d'esprits purs finis, entre l'homme, esprit et corps, et Dieu, esprit infini (2).

b) Parce qu'ils sont des esprits purs, la nature des anges échappe à notre connaissance directe, notre esprit étant naturellement ordonné aux choses matérielles, et ne pouvant se dispenser de passer par elles (3). L'analogie est ici encore l'instrument nécessaire : si la nature de notre âme nous est déjà connue par analogie avec la matière, c'est par analogie avec notre esprit qu'il nous devient possible de pénétrer dans la nature de l'ange. Tel est le principe d'où nous devons partir (4) : il nous faut considérer dans notre âme, pour l'appliquer à l'ange, ce par quoi notre esprit est esprit (élément positif), en écartant, par la « via negationis et eminentiæ », ce par quoi cet esprit dépend de la matière. Notre notion de l'ange

---

(1) A. Job. art. Chimie, dans : *De la méthode dans les Sciences*, Alcan, 1909, p. 121 : « Les composés du chlore, de l'oxygène et de l'hydrogène sont en petit nombre. Les principaux qui se présentent dans la pratique du laboratoire sont les suivants : $ClOH$, ClO^3H, ClO^4H. Nous ne pouvons pas lire ces trois formules sans y voir une lacune et sans que cette question se pose impérieusement à notre esprit : l'espèce ClO^2H existe-t-elle ? Il se trouve qu'elle existe en effet, mais elle est plus difficile à obtenir et à conserver. On voit qu'une simple interpolation a suffi pour l'évoquer. »

(2) S. Thomas, *De Ente et Essentia*, ch. V. — Cf. *Cont. Gent.*, l. 2, c. 91 ; *Ia*, q. 50, a. 1, c. ; q. 51, a. 1, c. ; q. 76, a. 1, c.

(3) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 3, ch. 45 ; l. 3, ch. 47 ; — *Ia*, q. 88, a. 1, c. et ad 3.

(4) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 3, ch. 46 ; *Ia*, q. 88 a. 1, ad 1. — Cf. *de Pot*, q. 7, a. 4, c. — *De Anima*, a. 15 ; — *Opusc.* 42, c. 6.

sera une idée analogique, doublement analogique (1), très indirecte, imparfaite (2), mais réelle, objective, positive.

Ainsi, l'ange est un esprit comme notre âme, substance immatérielle, simple, intelligente et libre — et par le fait, comme notre âme, incorruptible (3).

Mais les différences s'accusent aussitôt, et elles viennent toutes, naturellement, de la condition d'esprit pur qui est celle de l'ange.

1) D'une manière générale, d'abord, et parce que dans l'homme le principe d'individuation est le corps, l'analogie nous amène à conclure que les anges n'ont et ne peuvent avoir d'autre principe d'individuation que la forme même, que l'esprit; ce qui revient à dire que chez eux le principe d'individuation est en même temps principe de spécification, qu'il n'y a pas deux anges de la même espèce (4).

2) L'homme est soumis aux conditions de l'espace et du temps. Le temps, forme de l'expérience interne ou de la conscience, s'applique à un esprit pur tout aussi bien qu'à l'homme, puisque l'ange est une créature contingente : l'ange vit dans le temps (5). Mais la notion d'espace ne peut lui convenir sans être modifiée, puisque l'espace est la forme de l'expérience externe ou des parties coexistantes. On ne peut donc dire de l'ange qu'il est dans un endroit à

---

(1) S. THOMAS, *Ia*, q. 88, a. 2 ad. 1, et ad 2. — Cf. les témoignages des Pères, dans *Dict. Théol. cath.*, fasc. V, col. 1195-1205 ; 1228-1247 etc...

(2) Cf. S. THOMAS, *Comm. sur la Métaph.*, l. 7, leç. 12. — *Ia*, q. 29, a. 1, ad 3 ; — *II Sent.* dist. 3, q. 1, a. 6.

(3) S. THOMAS *Ia*, q. 50, a. 2, c. ; a. 5 ; — Cf. *II Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1 ; dist. 7, q. 1, a. 1 ; — *Cont. Gent.*, l. 2, ch. 54, ch. 91. — *De Pot.*, q. 5, a. 3 et 4 ; — *opusc.* 9, c. 48.

(4) S. THOMAS, *Ia*, q. 50, a. 4, c. — Cf. *II Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4 ; — *Cont. Gent.*, l. 2, ch. 93, 94, 95 ; — *De Spirit. Creaturis*, a. 9 ; — *Opusc.* 29, l. 6 et 9, ou ch. 3 ; — *opusc.* 32, c. 161.

(5) S. THOMAS, *Ia*, q. 53, a. 3.

la manière d'un corps (1) ; il n'y peut être et il n'y est que par une présence d'action, une présence virtuelle : « secundum contactum virtualem » (2). Et cette présence est limitée, circonscrite (3), puisque l'activité de l'ange est elle-même bornée; il n'y a pas plusieurs anges à la fois au même endroit (4). Si l'ange se déplace, il ne le fait pas non plus à la manière des corps, d'un mouvement continu, il n'a pas besoin de passer par tous les intermédiaires (5) ; mais il peut lui arriver de le faire (6).

3) La psychologie de l'ange n'est possible qu'au moyen de l'analogie. Si les anges sont de purs esprits, la méthode d'analogie nous autorise à leur accorder tout ce que notre condition d'esprits nous révèle, mais à leur refuser tout ce qui découle de l'union de notre esprit avec notre corps.

a) Dès lors, puisque les anges échappent aux conditions de la connaissance sensible, nous n'avons pas à leur accorder l'intellect agent, qui chez l'homme précède et prépare l'action de l'intellect possible (7). Les autres différences découlent de là. Le moyen de connaître, le « medium quo » de la connaissance des anges, ce sont des « espèces », des représentations intellectuelles (8), dégagées de tout lien avec la sensation et l'image, qui leur sont innées (9), et qui ont une portée d'autant plus universelle que les anges sont plus parfaits (10). Leur objet propre, ce sont les

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 53, a. 1, c.
(2) S. Thomas, *Ia*, q. 52, a. 1, c.
(3) S. Thomas, *Ia*, q. 52, a. 2.
(4) S. Thomas, *Ia*, q. 52, a. 3.
(5) S. Thomas, *Ia*, q. 53, a. 1 ; a. 2.
(6) S. Thomas, *Ia*, q. 53, a. 1 ; a. 2.
(7) S. Thomas, *Ia*, q. 54 a. 4.
(8) S. Thomas, *Ia*, q. 55, a. 1 ; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 96 ; *Ia IIae*, q. 51, a. 1, ad 2.
(9) S. Thomas, *Ia*, q. 55, a. 2.
(10) S. Thomas, *Ia*, q. 55, a. 3.

êtres immatériels : ils se connaissent eux-mêmes jusque dans leur substance (1) ; ils connaissent les autres anges, grâce aux raisons des choses qui leur sont naturellement infuses (2) ; ils connaissent Dieu jusqu'à un certain point par les forces naturelles de leur esprit (3). Quant aux êtres matériels, ils en ont aussi la connaissance, mais ils la doivent à des représentations intellectuelles qu'ils n'ont pas eu besoin d'acquérir, et qui ont en eux un mode d'existence intellectuel (4) ; les choses particulières leur sont connues aussi, mais par des représentations directement reçues de Dieu (5). Il ne leur est pas plus difficile qu'à l'homme de connaître les futurs nécessaires (6) ; ils connaissent les pensées dans leurs effets (7). Leur condition d'esprits purs ne force pas leur activité à être toujours en acte de connaissance (8), mais elle leur permet de se représenter d'un seul coup tout ce qui peut être représenté par une seule « espèce » (9), de connaître sans discourir (10), sans analyse et sans synthèse préalable (11), et de ne se tromper que par accident (12).

b) La volonté doit leur être accordée, puisque par leur esprit ils sont capables d'atteindre à la raison universelle de bien (13) ; cette volonté diffère, comme dans l'homme, de l'intelligence et de l'essen-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 56, a. 1 ; Kleutgen, *La phil. scolast*, II, p. 311.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 56, a. 2 ; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 98.

(3) S. Thomas, *Ia*, q. 56, a. 3 ; Kleutgen, op. cit., II, p. 316.

(4) S. Thomas *Ia*, q. 57, a. 1 ; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 99.

(5) S. Thomas, *Ia*, q. 57, a. 2 ; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 100.

(6) S. Thomas, *Ia*, q. 57, a. 3.

(7) S. Thomas, *Ia*, q. 57, a. 4.

(8) S. Thomas, *Ia*, q. 58, a. 1.

(9) S. Thomas, *Ia*, q. 58, a. 2.

(10 S. Thomas, *Ia*, q. 58, a. 3.

(11) S. Thomas, *Ia*, q. 58, a. 4.

(12) S. Thomas, *Ia*, q. 58, a. 5.

(13) S. Thomas, *Ia*, q. 59, a. 1.

ce (1) : elle est douée de liberté (2) ; mais comme elle n'est qu'une tendance, un « appétit » intellectuel, il n'y a pas lieu de distinguer et de reconnaître chez les anges un appétit irascible ou concupiscible; la tendance-volonté reste seule, indivise (3).

c) Ils sont capables d'aimer (4), et leur amour peut être un amour naturel ou un amour de choix, tout comme chez l'homme (5) ; ils peuvent s'aimer eux-mêmes de ce double amour (6) ; comme ils ont tous la même nature, ils s'aiment tous les uns les autres autant qu'eux-mêmes, d'un amour naturel, ce qui ne les empêche pas d'aimer d'un amour de choix, pour d'autres raisons (7) ; ils aiment Dieu, le souverain bien, plus qu'eux-mêmes, d'un amour naturel, ce qui ne veut pas dire d'un amour de concupiscence (8).

4) Les anges ont-ils le moyen d'agir les uns sur les autres, d'exercer une influence, et laquelle ? La révélation nous assure qu'ils peuvent s'éclairer, s'illuminer mutuellement, manifester la vérité qu'ils connaissent ; la raison nous permet-elle de sonder le mode de cette action ? Il faut bien convenir que, sur ce point, les analogies se font de plus en plus vagues, de moins en moins expressives : qu'est-ce que ce « renforcement de l'intelligence », ou bien en quoi consiste « la ressemblance de l'objet connu », qui seraient le double moyen d'éclairer l'esprit de l'ange (9)? On comprend que l'ange, n'étant pas le bien

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 59, a. 2.
(2) S. Thomas, *Ia*, q. 59, a. 3.
(3) S. Thomas, *Ia*, q. 59, a. 4.
(4) S. Thomas *Ia*, q. 60, a. 1.
(5) S. Thomas, *Ia*, q. 60, a. 2.
(6) S. Thomas, *Ia*, q. 60, a. 3.
(7) S. Thomas, *Ia*, q. 60, a. 4.
(8) S. Thomas, *Ia*, q. 60, a. 5.
(9) S. Thomas, *Ia*, q. 106, a. 1.

universel, n'étant pas en état de le présenter, n'étant pas l'auteur de la nature intelligente, ne puisse mouvoir la volonté d'un autre (1) ; que l'inférieur ne puisse, dans les limites ordinaires de sa nature, éclairer l'ange plus parfait (2) ; que le supérieur au contraire, parce qu'il est meilleur, en participation plus intime et plus abondante de la divine bonté, soit capable de communiquer ses lumières aux anges inférieurs, sans compromettre en rien l'éminence de sa science (3) ; mais ce ne sont là que des applications analogiques très indirectes de nos idées humaines. Il faut en dire autant du langage des anges : on peut affirmer qu'ils parlent, si l'on entend par là une manifestation intentionnelle et volontaire de la pensée (4) ; mais cette manifestation n'est pas une illumination, quand elle se fait d'inférieur à supérieur (5) ; et quand on dit que les anges parlent à Dieu, « parler » veut dire consulter la volonté divine sur ce qu'on doit faire, ou admirer son excellence (6) ; dans cette transmission de la pensée, comme il n'y a pas d'obstacle à l'opération de l'esprit, c'est la distance locale qui compte le plus (7), et un ange peut, par sa volonté, ne se faire comprendre que d'un seul, et non de tous les autres (8). Convenons que la recherche de telles idées ne peut se poursuivre qu'aux dépens de leur précision.

5) Enfin, si l'esprit humain tente de pénétrer dans le domaine de la hiérarchie angélique, il ne peut s'avancer que timidement, rester dans la « généra-

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 106, a. 2.
(2) S. Thomas, *Ia*, q. 106, a. 3.
(3) S. Thomas, *Ia*, q. 106, a. 4.
(4) S. Thomas, *Ia*, q. 107, a. 1.
(5) S. Thomas, *Ia*, q. 107, a. 2.
(6) S. Thomas, *Ia*, q. 107, a. 3.
(7) S. Thomas, *Ia*, q. 107, a. 4.
(8) S. Thomas, *Ia*, q. 107, a. 5.

lité », parce que sa connaissance des anges et de leurs opérations est très imparfaite (1), déjà doublement analogique ; on conçoit par suite le vague des explications par lesquelles l'esprit humain s'efforce de justifier les appellations des divers ordres angéliques (2), en recourant à des notions que nous puisons dans la connaissance de l'homme ou de Dieu.

Peut-être est-il bon d'observer, en terminant, que la psychologie de l'ange ne se fait ici que dans les limites de sa nature, et qu'elle laisse de côté, au moins pour l'instant, la connaissance des mystères par la lumière de grâce, et la connaissance de Dieu par la lumière de gloire. Ce dernier problème est celui du surnaturel, et concerne l'homme aussi bien que l'ange.

II. — LA VIE SURNATURELLE.

I. La théorie symboliste, étant agnostique et immanentiste, ne fait pas à l'ordre surnaturel une place à part : elle lui est radicalement opposée. Elle n'avait donc nul besoin de soutenir explicitement des thèses qui eussent été la négation formelle de la grâce, puisque, pour elle, toute révélation, toute foi, toute vertu, répond à un besoin naturel de l'âme, n'est que la transposition symbolique du mouvement vital dans le domaine religieux (3).

II. La méthode d'analogie au contraire, assure à la vie surnaturelle son caractère transcendant et mystérieux, mais autorise en même temps l'esprit humain à s'en faire une notion franchement positive.

---

(1) S. Thomas, *Ia*, q. 108, a. 3, c.

(2) S. Thomas, *Ia*, q. 108, a. 5, ad 1, ad 2, ad 3.

(3) Cf. E. Le Roy, *Dogme et Crit.*, p. 307. — Encycl. *Pascendi* : Denz. 2072, 2074, 2077, 2079, 2089, 2094.

A) La vie surnaturelle est tout entière conditionnée par son terme, la *vision béatifique* (1) : l'homme, créature intelligente et libre, est appelé au merveilleux privilège de connaître et de posséder Dieu comme Dieu se connaît et se possède, de jouir du même bonheur que Dieu, de se diviniser dans la mesure où peut devenir Dieu une créature qui reste créature et garde sa personnalité (2).

1) Or, si ce bonheur dépasse la nature, les forces et les exigences de tout être créé, quelle idée sommes-nous capables de nous en faire ? Avons-nous la possibilité de partir de l'homme seul, de la connaissance que nous en avons, et de nous élever lentement, méthodiquement, respectueux du mystère, par les seules ressources de l'analogie, jusqu'à l'idée du surnaturel ?

A nous en tenir à la notion philosophique de la nature humaine, à prendre la *nature pure* dans son concept rigoureux, nous sommes impuissants à nous représenter l'existence ou même la possibilité du surnaturel autrement que par une opposition à la nature elle-même, ce qui ne nous fait pas sortir de la connaissance purement négative (3) ; encore faut-il observer que, la proportion faisant défaut entre le point de départ et le point d'arrivée, la causalité restant complètement étrangère à ce procédé, seule une

---

(1) SUAREZ, *de Deo*, l. 2, c. 9, n. 1 : « Visio beata in genere finis est, quasi prima radix totius ordinis gratiæ omniumque supernaturalium donorum ».

(2) Cf. Constit. *Benedictus Deus* de Benoît XII : DENZ. 530. — Condamn. de la prop. 10 de Maître *Eckart* : DENZ. 510.

(3) S. THOMAS, *Ia IIae*, q. 112, a. 1 : « Donum autem gratiæ *excedit* omnem facultatem naturæ creatæ... » — Cf. H. LIGEARD, *Les rapports de la nature et du surnaturel*, Revue prat. d'Apol., 15 mars 1908 p. 870-871. — PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, th. 36 ; HURTER, *Theol. dogm. comp.* II, n. 321, note 1.

révélation extérieure peut donner à cette idée quelque consistance.

Nous ne serions, du reste, pas plus heureux à considérer la *nature donnée* de l'homme, cette nature appelée de fait à la vision béatifique ; nous n'aurions aucune chance de découvrir en nous, par une observation attentive, un élément proportionné qui nous donnât du surnaturel une connaissance directement analogique et, en quelque sorte, expérimentale. La tentative serait vaine, parce que le surnaturel échappe à la conscience, parce qu'il ne laisse en nous aucune trace vérifiable (1) ; bornât-on la prétention à découvrir un surnaturel anonyme, dont l'identité ne serait reconnue qu'à la lumière d'une révélation extérieure, — outre que cette prétention est encore excessive, — le procédé n'aurait pour la connaissance aucune utilité positive.

2) Force nous est donc de prendre le problème par l'autre bout, de partir de Dieu et de la connaissance que nous avons de Dieu, et, comme cette connaissance est déjà analogique, de nous contenter d'une notion du surnaturel qui sera, pour ainsi dire, analogique au deuxième degré. Sera-t-elle encore positive, objective ?

S. Paul nous avertit du mystère insondable, et semble vouloir décourager par avance toute tentative de recours à l'analogie (2). L'Eglise, dans sa liturgie, pour célébrer les splendeurs de l'au-delà, se sert d'une langue toute symbolique, elle humanise le ciel pour nous le faire mieux aimer (3). L'Apocalypse, dans la seconde vision, décrit en un tableau d'ima-

---

(1) Cf. H. Ligeard, op. cit., p. 873-874.

(2) S. Paul, *I Cor.*, 2, 9.

(3) Cf. Hymne de la dédicace des Eglises : « *Cœlestis Urbs Jeruselem...* »

ges la scène du jugement dernier (1) : c'est encore pur symbolisme.

Toutefois, l'analogie ne renonce pas à ses droits; la pensée théologique, aidée de la Révélation et de la philosophie, s'applique à serrer le mystère.

Nous avons déjà de Dieu, en effet, « per creaturas », une idée positive; et si nous savons ce que nous voulons dire quand nous parlons d' « intuition », de « vision intuitive », nous sommes en état de concevoir une connaissance de Dieu qui nous le fait atteindre sans intermédiaire. Ce qui est mystérieux, c'est l'accord des deux termes, l'un l'idée de l'objet connu, et l'autre l'idée du mode de connaissance ; mais ces idées sont assez nettes, assez claires, malgré leur confusion, pour nous permettre d'exclure toute interprétation panthéistique (2). Là s'arrêtent les forces de l'esprit.

B) Cependant le travail de la pensée humaine n'est pas épuisé. Car si les conditions objectives de la vision béatifique sont relativement hors de nos prises, nous sommes moins désarmés en face des conditions subjectives, et l'analogie nous aidera puissamment.

Le principe qui domine et inspire toute la théologie de la *grâce* est en effet la corrélation, la proportion, l'analogie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; mais comme l'ordre surnaturel se greffe sur une nature déjà constituée, cette condition détermine des différences qui limitent les ressemblances.

Dans l'ordre naturel, il y a proportion entre la nature d'un être et sa fin : les actes révèlent les facultés ou les propriétés, les propriétés révèlent la nature, la nature découvre la fin; l'examen de la

---

(1) *Apoc.*, c. 6, v. 3-6.

(2) Condamn. d'*Eckart*, prop. 10 : DENZ. 510 ; — condamn. de *Molinos*, prop. 5 : DENZ. 1225.

nature d'un être agissant fait apercevoir des tendances ou des exigences dans une direction précise, vers un terme qui est l'achèvement dernier, la limite de l'évolution de l'être, sa fin. Les êtres inanimés, les êtres vivants dépourvus de raison y tendent fatalement, et restent nécessairement dans l'ordre, dans la loi de leur développement, en parfaite harmonie avec celui des autres êtres qui les entourent. L'être intelligent et libre y tend librement, doit y tendre librement : telle est l'obligation morale. Son activité ainsi exercée, dans le sens de sa véritable fin, engendre le mérite ; or le mérite n'est pas seulement un droit à la récompense, il est aussi et par essence un accroissement d'être, une augmentation de valeur et de dignité morale, un progrès dans le sens de la fin : le terme du mérite, c'est la fin elle-même, c'est-à-dire ce pour quoi la nature est faite, la récompense ou le bonheur, la satisfaction de toutes les tendances, le plein épanouissement des énergies harmonieusement et hiérarchiquement développées, l'équation définitive entre la vertu et le bonheur, comme il y a équation transitoire entre l'activité normale et le plaisir.

Dieu, en assignant à l'homme une fin surnaturelle, en lui proposant la vision de l'essence divine comme le terme de sa vie, veut qu'il la mérite (1) ; autrement dit, il veut qu'il y ait proportion, analogie, entre la fin poursuivie et l'activité dépensée ; en conséquence, si la fin surnaturelle se superpose à la fin naturelle ou plutôt la remplace éminemment, comme c'est la même activité humaine qui est chargée de mériter, cette activité n'y parviendra qu'à la condition expresse d'être surélevée elle-même à l'ordre surnaturel. C'est donc une comparaison perpétuelle

(1) Conc. de *Florence : Decret. pro Graecis* : Denz. 693.

entre les deux fins et les deux principes d'activité qui fait le fond du traité de la grâce : la grâce est à la fin surnaturelle ce que la nature est à la fin naturelle, la grâce est à la nature ce que la fin surnaturelle est à la fin naturelle ; d'un bout à l'autre, on développe une analogie de proportion ou de proportionnalité, dont la Révélation nous garantit la valeur (1).

1) La vision béatifique n'est possible pour l'homme que s'il se divinise en quelque manière, s'il participe physiquement, bien que d'une manière analogique, à la nature divine. La conséquence s'impose : pour que son activité soit mise en proportion avec cette fin, pour qu'elle puisse la mériter, il lui faut participer de la même manière physique à l'activité divine, mais « analogiquement ». Là est le mystère. Mais il n'empêche pas la raison de préciser les caractères de cette énergie nouvelle, par comparaison avec la nature elle-même.

La grâce sanctifiante est une réalité distincte de Dieu, un don créé — qui ne s'oppose pas, du reste, à la présence en nous du don incréé, de l'Esprit-Saint et qui même en dérive (2) —: il est en effet impossible que Dieu soit uni à l'homme comme une forme à une matière ou comme l'acte à la puissance. Mais si l'homme est déjà une substance complète, d'une espèce déterminée, la grâce ne peut s'y ajouter pour constituer avec lui une nouvelle substance, une nouvelle nature : elle ne peut être qu'un *accident*, et, parmi les accidents, elle ne peut appartenir qu'à la *qualité*. Tel est le premier emploi de la méthode d'analogie : la grâce est en nous le principe de la vie

(1) Cf. S. Thomas, *De Verit.*, q. 27, a. 2 ; *Ia IIae*, q. 109, a. 5, c. etc...

(2) Conc. de *Trente*, sess. VI, décret *de justificatione*, Denz. 799.

surnaturelle, *à la manière* dont l'âme est en nous le principe de la vie naturelle (1), elle est une forme (2) ; mais avec des différences radicales : l'âme est principe de la vie nàturelle à la manière d'une cause formelle, Dieu n'est principe de la vie surnaturelle que comme cause efficiente (3) ; l'âme est une forme substantielle, la grâce n'est qu'une forme accidentelle (4), une qualité.

Principe de vie dans l'homme, elle doit être une qualité permanente, un état, un « habitus » (5). Mais un « habitus » naturel est une disposition acquise qui est directement ordonnée à l'action. La grâce habituelle est destinée à établir en nous un être spirituel, en vue de la gloire future, de la vision divine : elle n'est pas acquise, elle est infuse ; elle n'est pas une vertu, mais une sorte d'habitus, « habitudo *quædam* » (6), qui est le principe et la source des vertus infuses. Aussi, ce qui la distingue essentiellement, c'est qu'elle n'a pas pour sujet d'inhérence, comme les autres habitus, les facultés ou puissances de l'âme, mais l'essence même de l'âme (7) ; la grâce, antérieure aux vertus, a *aussi* un sujet antérieur aux facultés : « *de même que* de l'essence de l'âme découlent ses facultés qui sont des principes d'action, de même de la grâce les vertus

---

(1) S. Thomas, *Ia IIae,* q. 110, a. 1, ad 2 : « *Sicut* anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam ». — Cf. *Cont. Gent.,* l. 3, c. 155 ; *de Verit.,* q. 27, a. 1.

(2) Conc. *Vienne,* condamn. de *P. Olivi,* Denz. 483 ; — *Catech.* du conc. de *Trente, de baptismo,* n. 50 ; — S. Thomas, *Ia IIae,* q. 110, a. 2, ad 1 ; ibid., a. 4, c...

(3) S. Thomas, *Ia IIae,* q. 110, a. 1, ad 1 et ad 2.

(4) S. Thomas, *Ia IIae,* q. 110, a. 2, ad 2.

(5) S. Thomas, *de Verit.,* q. 27, a. 2, ad 7 ; *Ia IIae,* q. 110, a. 3, ad 3.

(6) S. Thomas, *Ia IIae,* q. 110, a. 3, ad 3. — Cf. tout l'article 3 : il n'est qu'une longue analogie entre les habitudes naturelles et l'habitus surnaturel : « sicut... ita... »

(7) S. Thomas, *Ia IIae,* q. 110, a. 4.

découlent dans les facultés de l'âme pour les mouvoir à l'action » (1). La grâce joue donc le rôle de principe des actes méritoires par l'intermédiaire des vertus infuses, *comme* la nature de l'âme est le principe des actes naturels par l'intermédiaire de ses facultés (2) ; elle est un « habitus entitativus », et comme telle, elle ne rentre dans aucune des quatre espèces de la qualité, elle échappe aux catégories, elle n'est point identique, mais seulement analogue, aux accidents de l'âme connus des philosophes (3).

Cet emploi de l'analogie laisse subsister ainsi, dans la compréhension de l'idée que nous nous faisons de la grâce, une certaine zone obscure, dans les limites de laquelle les théologiens ont la ressource de construire des hypothèses rivales, également soutenables, sur les rapports de la nature et de la grâce : de dire par exemple que « la grâce est une entité créée et introduite en nous de l'extérieur sans avoir de racine ou de germe dans notre nature, ou bien qu'elle est une transformation de l'activité même de l'homme, élevée à un degré supérieur, un changement qualitatif introduit dans un être déjà existant » (4) ; de dire encore que la puissance obédientielle à la vie surnaturelle, en nous, est une « puissance passive », en ce sens qu'elle n'est point une faculté d'action, qu'elle n'est point coordonnée réellement à l'acte, mais qu'elle est seulement une puissance de réception et de transformation ; ou bien

(1) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 110, a. 4, ad 1.

(2) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 110, a. 4, ad 2. — Cf. *IIIa*, q. 62, a. 2, c.

(3) S. Thomas, *De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 7 : « Nihil simile gratiæ in accidentibus animæ quæ philosophi sciverunt invenitur... »

(4) Cf. H. Ligeard, *Les rapports de la nature et du surnaturel*, Revue prat. d'Apol., 15 janv. 1908, p. 548-549.

qu'elle est une « puissance active », en ce sens que la nature ne subit point passivement l'action divine, qu'elle n'annihile pas sa propre activité, qu'elle est une faculté vivante, l'activité même de l'âme, transformée ; non pas en ce sens qu'elle impliquerait une relation directe à l'action surnaturelle, un pouvoir d'agir surnaturellement (1).

C'est encore le caractère analogique de notre idée de la grâce qui nous invite à faire des comparaisons; elles ne sont encore, ici, que des analogies de proportion : nous sommes, par exemple, « les membres vivants du Christ », « les fils adoptifs de Dieu », les héritiers de sa gloire », « les temples du Saint-Esprit » (2).

2) Si l'analogie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel nous a découvert quelques aspects de la grâce sanctifiante, le même procédé analogique nous contraint d'affirmer l'existence de la grâce actuelle (3).

Tout être créé qui passe de la capacité d'agir à l'acte, de l'état de repos à l'état d'activité, tout être qui commence à agir, doit recevoir d'un autre être déjà en mouvement le mouvement nécessaire: l'opération est une perfection physique que n'a point en soi l'être qui n'agit pas, et qu'il ne peut se donner à lui-même. Il faut, dans cet ordre de causalité, comme dans celui de l'existence, arriver à un premier être qui meut sans être mû lui-même, c'est-à-dire à Dieu. Cette impulsion, antérieure à l'acte, reçue dans la faculté, la mouvant physiquement à l'opération, est une entité, une entité physique : elle est

(5) Cf. H. Ligeard, op. cit., 1er févr. 1908, p. 623-625.

(2) *Gal.*, II, 20 ; *I Joan*, III, 1 ; *Rom.*, VIII, 14, 16. *Gal.*, IV, 7 ; *Rom.*, VIII, 17 ; *Joan*. XIV, 16 ; XV, 26 ; *Rom.*, V, 5... etc.

(4) S. Thomas, *Ia IIae*, q. 109, a. 1, c.

la « prémotion physique », la coopération de Dieu dans tous les actes des créatures.

Dans l'ordre surnaturel, dans l'exercice de l'activité surnaturelle, il faut, pour les mêmes raisons, une prémotion physique surnaturelle : telle est l'essence propre de la grâce actuelle excitante. Elle est nécessairement exigée à l'origine de la vie surnaturelle, pour transformer, surélever, des actes d'intelligence et de volonté qui par eux-mêmes sont condamnés à rester purement naturels ; elle est mise dans une créature qui par elle-même n'a aucune exigence à être mue ainsi ; elle est produite immédiatement par Dieu. En un mot, il faut que la faculté naturelle, pour agir surnaturellement, soit intrinsèquement surnaturalisée par une entité transitoire, « qualitas fluida », qui fait pour un acte ce que la grâce habituelle fait pour l'âme elle-même ; cette grâce se prolonge, sous divers noms, requise par les mêmes insuffisances de notre nature, à travers les diverses phases de l'acte humain.

Est-elle également requise pour l'homme en état de grâce ?

Qu'elle soit *moralement* nécessaire pour persévérer dans la grâce reçue, la foi nous oblige à l'admettre (1).

Mais faut-il admettre aussi sa nécessité *physique*, pour chacun des actes surnaturels produits dans l'état de grâce ? La chose n'est plus si évidente, et l'Eglise n'a point résolu la question. Ce qui est évident, c'est qu'une prémotion physique est requise pour ces actes comme pour tous les autres : mais s'il suffit que cette prémotion soit naturelle, faut-il recourir à une prémotion surnaturelle, à une grâce actuelle proprement dite ? Le principe d'économie

(1) Conc. de *Trente*, sess. VI. *de justificatione* : DENZ. 806, 832.

nous engage à préférer le moins au plus. Or cette prémotion physique s'exerce sur la faculté ; les facultés opératives de l'homme juste sont déjà intrinsèquement surnaturalisées par la présence des vertus infuses, comme la nature de l'âme est surélevée par la grâce sanctifiante ; la faculté, mise en mouvement par la prémotion physique naturelle, produira d'elle-même, en vertu de sa transformation intrinsèque, et sans une intervention nouvelle de la grâce, un acte surnaturel (1).

On le voit, c'est l'analogie entre les deux ordres, appliquée à l'idée de leurs rapports mutuels, qui dicte la solution. C'est par elle que nous pouvons prendre pied dans un domaine essentiellement mystérieux, celui du surnaturel sous toutes ses formes.

3) L'analogie entre le mérite naturel et le mérite surnaturel nous permet de pénétrer jusque dans la connaissance de la gloire céleste. Si le bonheur s'ajoute normalement, dans l'autre vie, à l'activité normale qui est sur la terre l'exercice de la vertu, la gloire s'ajoute à la grâce pour les mêmes raisons et dans la même mesure ; ou plutôt, elle est de même ordre qu'elle, comme le bonheur est de même ordre que le plaisir ; elle est le prolongement, l'épanouissement, la perfection de la grâce, elle est la grâce à son état d'achèvement et de perfection (2), comme une plante qui aurait longuement accumulé ses énergies vitales, qui les aurait exercées d'une manière insensible au-dedans d'elle-même, et qui soudain pousserait au dehors, d'une manière instantanée, des bourgeons, des feuilles et des fruits. La grâce est cause de la gloire, cause physique : elle la contient comme la cause contient l'effet, virtuelle-

(1) Cf. *Dict. Théol. cath.*, fasc. 47, col. 1079-1080.
(2) *Catéch.* du Conc. de *Trente, de orat. dom.*, p. IV.

ment, sur la terre : cette virtualité fait place à l'actualité après la mort, dès que l'homme cesse d'être « in via » (1).

Il y a donc une différence entre la grâce et la gloire. Fondamentalement, c'est le même « habitus entitativus » qui se trouve, après comme avant la mort, inhérent à l'essence de l'âme. Mais, comme la gloire est formellement une opération de l'âme, un acte de vision, c'est dans les « habitus operativi » que se produit le changement principal ; il affecte avant tout l'intelligence. En quoi consiste-t-il ?

Il nous faut encore recourir à l'analogie, mettre en parallèle la connaissance naturelle et la vision intuitive, procéder « via negationis et eminentiæ ».

Dans la connaissance naturelle, il y a proportion entre le sujet et l'objet : l'objet est la forme du sujet connaissant Or il est impossible que « l'essence divine devienne la forme intelligible d'une intelligence créée; le seul moyen de résoudre la difficulté, c'est de faire participer l'intelligence à une ressemblance divine » (2).

Nous ne parvenons sur terre à la connaissance de l'intelligible que par le sensible, et nous appliquons à la connaissance intellectuelle ce qui est vrai de la connaissance sensible, ce qui est vrai surtout de la vision : la connaissance intellectuelle s'appelle donc par analogie une vision. La vision corporelle n'est possible et ne s'achève que grâce à la lumière; il y a donc aussi une lumière intellectuelle, celle de l'intellect agent, chargée d'actualiser les intelligibles. Quand il s'agit de la vision de Dieu, il ne peut plus être question de rendre l'objet intelligible en acte, puisque Dieu est le suprême intelligible, l'acte pur ; l'intellect agent n'a point de rôle à y jouer, non seu-

(1) S. THOMAS, *Ia IIae*. q. 114, a. 3, ad 3.
(2) S. THOMAS, *Cont. Gent.*, l. 3, ch. 53.

lement parce que cette connaissance de Dieu ne doit plus rien au sensible, mais encore parce qu'il n'est point besoin de faire passer ici l'intelligible de la puissance à l'acte. Toutefois, la distance reste immense, infranchissable ; entre l'objet divin et la faculté créée, la proportion fait défaut. Pour l'établir, il faut une lumière, reçue par l'intellect patient, qui soit une participation analogique à la lumière dans laquelle Dieu se voit et se contemple lui-même, qui en découle comme un effet (1) ; mais comme cette participation à la lumière divine n'est qu'analogique, cette lumière rend possible la vision, elle ne procure pas la compréhension (2). Telle est la lumière de gloire ; et tel est le raisonnement qui fonde sa nécessité, assure son existence, découvre sa nature. Elle est un habitus surnaturel de l'intelligence, accidentel comme les vertus infuses et la grâce elle-même, proportionné au degré des mérites acquis (3). Elle supprime, par sa présence, sinon l'existence de la vertu de foi, au moins son exercice ; elle supprime l'espérance ; elle consomme la charité.

c) Dans la doctrine symboliste, les *sacrements* partagent le sort du dogme et de toutes les manifestations extérieures du sentiment religieux : ils ne doivent leur naissance qu'au progrès de la vie religieuse dans la société chrétienne, et n'ont point d'autre valeur que d'être une traduction de cette vie religieuse dans un rite extérieur, collectif, transitoire, variable (4).

---

(1) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 3, ch. 54, in fine ; *Ia*, q. 12, a. 5, ad 3.

(2) S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. 3, ch. 55.

(3) Conc. *Florence*, decret *pour les Grecs :* Denz. 693.

(4) Décret. *Lamentabili*, Denz. 2041 ; Encycl. *Pascendi*, Denz. 2089.

1) La méthode d'analogie permet de traiter le sacrement comme une institution divine pleinement adaptée au double élément de la nature humaine : si le sensible peut être la traduction analogique du spirituel, il peut être aussi le signe d'une réalité surnaturelle, un signe dont le sens, basé sur une ressemblance analogique avec la chose signifiée (1), est garanti par Dieu lui-même.

Le sacrement est un signe sensible ; mais le signe sensible peut être une parole ou une chose (2). Le mot traduit l'idée, l'idée est à la ressemblance des choses, mais le mot, lui, n'a aucune ressemblance avec la chose et l'idée, il procède d'une convention arbitraire, il n'est pas un signe naturel ; sa puissance intrinsèque de signification est nulle. Tout autre est la condition de la chose-signe. La chose, dans l'espèce, ce ne sont pas seulement les éléments naturels, ce sont aussi les actes sensibles qui s'appliquent à ces éléments. Or les choses qui signifient ont un rapport immédiat de signification avec les choses signifiées, leur sens n'est pas purement arbitraire ; il y a entre les deux termes une analogie, une convenance naturelle de ressemblance, qui s'oppose à ce que n'importe quoi puisse signifier n'importe quoi (3). C'est ce qui arrive pour les sacrements : le rapport qui, en eux, unit le signe sensible à la chose signifiée est une analogie de proportion. Sans doute ces signes ont un caractère spécial : ils sont cause de ce qu'ils signifient (4) ; mais ils ne sont que cause instrumentale, et par suite il peut y avoir et il y a disproportion entre la cause-instrument et le résultat

(1) S. Thomas, *IIIa*. q. 60, a. 4 ; — Card. Billot, *De Ecclesiæ Sacramentis*, I, thesis I, p. 29.

(2) S. Thomas, *IIIa*, q. 60, a. 6, ad 2.

(3) S. Thomas, *IIIa*, q. 64, a. 2, ad 2.

(4) S. Thomas, *IIIa*, q. 62, a. 1, c. : « transcendit rationem signi. » — Ibid., ad 1 : « efficiunt quod figurant. »

réalisé. La proportion qui les unit vient de l'institution divine ; l'analogie de proportion est d'ailleurs la seule analogie qui puisse exister entre les êtres corporels et les êtres spirituels. Ainsi, de même que l'eau lave le corps de ses souillures, la grâce du baptême purifie l'âme de ses péchés ; de même que le pain refait le corps de l'homme, la grâce de l'Eucharistie nourrit et soutient l'âme ; l'huile éclaire, adoucit, fortifie : la grâce de l'onction dans le Baptême, dans l'Extrême-Onction, dans la Confirmation, produit ces effets dans l'âme.

2) Toutefois, les choses, n'étant pas faites d'abord pour être des signes, laissent nécessairement la signification dans une certaine confusion, surtout si l'analogie qui la fonde est plus ou moins lointaine, et peut s'appliquer dans des directions différentes. Pour faire cesser cette indétermination, il faut recourir aux mots, aux paroles, qui ont un sens nettement distinct, et qui fixent l'application de la chose à un usage déterminé. C'est pour cette raison, et d'une manière analogique, qu'on a désigné les choses usitées dans le sacrement par le nom de matière, et le principe déterminant ou les paroles par le nom de forme.

CONCLUSION

—

L'homme, nous l'avons vu, fait un emploi constant et presque universel de l'analogie. Cet usage est pour lui une nécessité inéluctable : dès le moment où, pour découvrir les rapports des choses et des idées, pour passer de ce qu'il connaît à ce qu'il ne peut connaître directement, la faiblesse de sa raison le contraint à raisonner, elle le contraint aussi à l'analogie. La Sagesse a grandement raison de rendre le corps responsable du vol lourd et lent de l'esprit (1). Il faut maintenir que la nécessité humaine de l'analogie est un signe de faiblesse, comme celle du raisonnement.

Mais aussi quelle force et quelle puissance elle recèle ! Sans doute, il ne lui est pas possible de s'élever très vite, d'un vol rapide comme l'éclair, jusqu'aux sommets où elle conduit l'esprit de l'homme; mais elle y parvient cependant, d'une marche lente et ferme, égale et méthodique, avec une régularité qui n'a rien de mécanique, qui est l'indice et l'effet d'une vie riche et sûre d'elle-même. S'il nous est permis d'invoquer une comparaison qui n'a point le mérite d'être vieille, l'esprit humain se sert de l'analogie comme l'aviateur de sa machine : il faut qu'avant de s'élever vers les cieux et de planer dans les hauteurs auxquelles il ne parviendrait pas par un vol direct, il commence par glisser modestement sur le sol, afin

(1) *Sagesse*, IX, 14. — Cf. S. PAUL, *I Cor.* XIII, 12 : « Nunc videmus per speculum in ænigmate... »

d'y prendre son élan comme d'un tremplin. Si la science progresse par la découverte de rapports nouveaux, l'analogie, en vertu de sa nature même, apparaît comme une forme particulière de la méthode d'analyse ; elle est donc un procédé éminemment scientifique, d'un emploi universel, qui s'adapte aisément, sans rien perdre de sa vigueur et de sa rigueur logique, à tous les objets à connaître, et qui étend ainsi indéfiniment les conquêtes du savoir humain.

A vrai dire, elle présente aux regards de l'homme un autre intérêt. Elle ne se borne pas à être l'instrument d'une curiosité toute spéculative, qui trouve à se satisfaire à la fois dans le domaine de la science positive, de la métaphysique ou de la théologie. Elle veut être et elle a prouvé qu'elle est un « mâle outil » de certitude vitale et pratique.

L'homme ne se contente pas de vivre : il veut, en vivant, savoir pourquoi; il ne se résigne à aucun prix, même pour vivre, à en ignorer les raisons. S'il veut sans cesse être et mieux être, si ses aspirations le portent vers un infini de vérité, de vertu et de bonheur, est-il prétentieux d'affirmer que les démarches de sa raison, appuyées sur l'analogie, le conduisent infailliblement au but, c'est-à-dire à Dieu. Platon a répondu pour toujours à la question du sens de la vie humaine, quand il a défini la vertu « une ressemblance à Dieu dans la mesure du possible ». L'effort de l'homme vertueux, dans son ascension vers le bien, ne vise à rien moins qu'à réaliser chaque jour une conformité plus grande entre sa volonté et celle de Dieu : « fiat voluntas tua ». Mais sa volonté ne peut agir à l'aveugle, elle a besoin de lumière ; et si l'âme veut s'abreuver de lumière et de vérité, elle devient aussi, par cette nouvelle opération, de plus en plus « semblable à Dieu ». Car, esprits créés et bornés, nous sommes essentiellement dépendants des

choses — « res sunt mensura et regula intellectus » (1), — l'esprit trouve sa mesure dans les choses; mais comme les choses se trouvent être elles-mêmes conformes à l'idée divine qui a présidé à leur apparition, — « intellectus est mensura et regula rerum », — l'esprit humain, soucieux de connaître plus de choses et de mieux en mieux, se rend ainsi de plus en plus semblable à l'esprit divin.

Que dire alors, quand l'objet de cette connaissance, le terme de cet effort, est Dieu lui-même, Dieu saisi à travers le monde, Dieu connu à travers ses propres révélations ? La ressemblance avec Dieu grandit dans des proportions inattendues, inespérées, qu'il était impossible à l'homme d'attendre et de rêver, surnaturelles. L'esprit humain voit se vérifier ainsi, autrement que par une métaphore brillante et trompeuse, dans un sens strictement exact, la promesse du serpent tentateur : « Eritis sicut dii ». Ce fonds de vérité que recèle tout panthéisme et qui, malgré ses contradictions intérieures, fait accepter le système par toutes sortes d'esprits, mystiques ou positifs, se dégage ici en pleine lumière, dépouillé des contradictions qui le viciaient radicalement.

Parvenus à ce point culminant de la spéculation humaine, il nous devient possible de réaliser le rêve des métaphysiciens a priori, de faire une synthèse exacte, solidement fondée, de nos connaissances, de voir « comme d'une source se dérouler le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses » (2), de juger le monde, « pro modulo nostro », comme le juge Dieu lui-même. Ce travail est le com-

---

(1) Cf. S. Thomas, *Ia*, q. 21, a. 2, c.

(2) H. Taine, *Les philosophes classiques au XIXe s.*, 8e édition, p. 369.

plément naturel, l'achèvement, convoité par l'esprit, du procédé analogique.

Nous sera-t-il permis, en finissant, de traduire dans un sens analogique, le mot profond et consolant par lequel Notre-Seigneur, dans l'Evangile, définit son rôle : « Ego sum via, veritas, et vita » (1) ? La route, c'est celle que nous avons suivie ; la vérité, c'est celle que nous avons découverte, aux différentes étapes de notre ascension, guidés par les seules clartés de la raison naturelle ou par la lumière révélée ; la vie, c'est l'épanouissement de l'esprit, du cœur et de la volonté, dans la contemplation, la jouissance et la possession du vrai, de l'intelligible ; encore faut-il ajouter que cette contemplation « per speciem in ænigmate » n'est qu'une préparation, une ébauche lointaine, une très imparfaite esquisse, de ce que sera, plus tard, la vue et la possession de Dieu « facie ad faciem ». La foi et l'espérance sont des vertus de la terre, qui n'auront plus de place au ciel; l'analogie se met à leur service, mais disparaît avec elles, pour faire place à l'intuition.

(1) JOAN., XIV, 6.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

L'analogie dans la connaissance naturelle de Dieu

TROISIÈME PARTIE

L'analogie dans la connaissance surnaturelle de Dieu

Grande Imprimerie de Blois, place de l'Ave-Maria

